Diseño de tapa: Mario Blanco

JULIO RAUL MENDEZ

EL AMOR FUNDAMENTO DE LA PARTICIPACION METAFISICA

HERMENEUTICA DE LA "SUMMA CONTRA GENTILES"

EDITORIAL SUDAMERICANA
BUENOS AIRES

UNIVERSIDAD CATOLICA DE SALTA
SALTA

PROLOGO

Con esta publicación la Universidad Católica de Salta pone a disposición de los lectores el trabajo de uno de sus docentes, como reflejo de su vida académica.

Se trata de la investigación desarrollada por el Profesor Julio Raúl Méndez en el período 1982-1985 como becario externo del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, y defendida como Tesis Doctoral en la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad de Letrán (Roma).

Con el aporte de la concepción teorética y metodológica del eminente filósofo italiano Cornelio Fabro, el autor realiza una ceñida hermenéutica textual de la "Summa contra Gentiles" *de Tomás de Aquino.*

La contribución científica de la obra al universo de la metafísica y de la historia de la filosofía medieval radica en haber puesto en evidencia, por primera vez de modo consistente, al Amor como principio del ente finito.

El texto que sigue fue publicado por primera vez en la colección de tesis de la mencionada universidad romana en 1985; agotada esta edición lo ofrecemos sin variantes, esta vez con la presentación del profesor Fabro, más dos apéndices que prolongan la obra original.

Los elogiosos comentarios de la crítica especializada nos mueven a procurar, mediante esta reimpresión, la difusión que requiere el debate académico como camino de esclarecimiento y de progreso en la búsqueda de la verdad.

PATRICIO COLOMBO MURÚA
Rector

PRESENTAZIONE

Il tema dell'amore richiama la vita e la vita si illumina nell'essere: la vita dello spirito si attua nella libertà e la libertà è esercizio di "atti d'amore". Il presente lavoro è il primo tentativo, a nostra conoscenza, di chiarire l'appartenenza essenziale di questi momenti al flusso e riflusso del bene nell'essere in una circolarità di mutua fondazione: il richiamo della riflessione alla chiarificazione dell'enigma dell'esistenza nell'emergenza della persona nell'ambito della creazione. L'opera dell'Aquinate nella civiltà cristiana può essere considerata il *locus primus* di un siffatto ardimento metafisico che non conosce l'eguale per profondità ed ampiezza nella vita spirituale dell'Occidente ove le nuove generazione possono attingere l'orientamento e la guida sicura per muoversi nel laberinto affascinante ma pieno d'insidie di una cultura che si lascia travolgere dalle mode e dalla situazione.

Con sicuro intuito speculativo e rigorosa disciplina l'autore del presente studio, ch'é il primo (a nostro avviso) e per il tema e per il metodo, ha concentrato la riflessione sulla determinazione metafisica del fondamento, una riflessione intensiva sull'atto intensivo ch'è lo *esse* come "actus essendi" a cui rimanda di volta in volta la struttura e la dinamica del *bonum* nell'attuarsi dell'amore: questo il tema che risale ai primordi della filosofia fino dai Presocratici, che l'Angelico ha conosciuto tramite Aristotele ma che ha approfondito nella riflessione del pensiero neoplatonico di Agostino, dello Ps. Dionigi e dal "De Causis" sullo sfondo della rivelazione biblica della creazione dal nulla e della redenzione dell'uomo dal peccato. Nel laberinto di due millenni di pensiero, folgorati dall'evento dell'ingresso di Dio nella storia, l'Aquinate si muove con lucidità e sicurezza fin dalle prime opere: l'autore, ed è la caratteristica del suo metodo, ha limitato il campo della sua indagine al *"Contra Gentiles"* che chiude il periodo di maturazione del pensiero dell'Angelico, un opera di sorprendente originalità speculativa ed ancora poco frequentata dalla letteratura tomistica. Ma l'autore ha presente anche le opere precedenti e specialmente il grande commento (*"expositio"*) al "De divinis nominibus" dello Ps. Dionigi che per s. Tommaso è il classico cioè l autorità somma sulla tematica trascendentale dell'amore (*De div. nominibus*, cap. IV).

Il cammino seguito dall'autore è rigorosamente metafisico e nulla

concede ai luoghi communi, alla fretta od alla curiosità; esso impegna tutta l'attenzione del lettore da principio alla fine. L'aspetto originale è l'amplia analisi dell'attualità fondamentale dello *esse* come "actus essendi" che la piú recente ermeneutica del pensiero tomistico indica come il fondamento primo e incomparabile, non ancora sufficientemente avvertito né del tutto penetrato, nella sua virtualità speculativa, dell'essigenza moderna della riduzione al fondamento. Le tre prime parti trattano, con metodo analitico, del rapporto mutuo e dialettico di ente-esse secondo la duplice dinamica ascendente ovvero la "via inventionis" e la "via iudicii" della logica classica, che noi possiamo chiamare metodo analitico e metodo sintetico, i quali convergono nel chiarire il nodo speculativo della "disrupción metafísica" della parte quarta che prepara il passaggio all'ultima parte dedicata espressamente all'amore come fondamento della partecipazione metafisica.

Qui si vede come l'Aquinate concilia e supera gli opposti cioè la prospettiva dell'ente di Aristotele e quella del bene dello Ps. Dionigi: il fondamento è indicato con ragione nello *esse* intensivo ossia quale l'atto di ogni atto e insieme plesso di tutte le perfezioni. Cosi l'Angelico, ed è il solo che attinge il "pensiero reale" e supera il formalismo ossia l'essenzialismo sistematico, denunziato giustamente da M. Heidegger come "oblio dell'essere". A questo oblio dell'essere cioè del fondamento si riduce anche la dialettica antropologica di io-tu contrapposta da Feuerbach alla dialettica del Concetto *(Begriff)* di Hegel e ripresa nell nostro secolo dall'esistenzialismo teistico (G. Marcel, M. Buber... Cfr. D. von Hildebrandt, *Das Wesen der Liebe,* Ges. W. III, Stuttgart 1971, p. 172 s., nota 51).

La vasta analisi dell'autore mostra all'evidenza nel rapporto di ente-esse il riferimento continuo dei problemi, come i raggi al centro, in una sintesi sempre fedele a se stessa cioè ancorata allo *actus essendi.*

E da esso che il *bonum* ed in esso l'amore, sia in Dio creatore come negli enti come creature, attinge l'attualità e l'intensità delle sue perfezioni in un ritorno, come direbbe Hegel che rimane però prigioniero del principio d'identità e quindi chiuso in un "circolo di circoli". Non cosi per S. Tommaso, come dimostra l'esame comparativo dell'autore sia dei testi, nel contesto dei problemi, sia nell'appartenenza mutua di *ens-esse* e di *amor-bonum*: come l'asse portante della prima coppia è l'atto di *esse,* così nella seconda coppia é l'atto di amore. Ambedue l'*esse* e l'*amore* stanno sul vertice della realtà e della vita nei due momenti della considerazione o riduzione al fondamento l'una statica e l'altra dinamica, ma il *bonum* si effonde nell'attività dell'amore in quanto é perffetto e la perfezione, ogni perfezione, gli viene dall'*esse* grazie al circolo assoluto dei trascendentali.

Qui non si tratta più come in Hegel di una mediazione dialettica,

nè di una fondazione estrinseca mediante la causalità che è il principio efficiente della realtà come nella Scolastica e nel tomismo di scuola, decadente anch'esso nel dualismo formale estrinseco di *essentia-existentia*, e perciò spurio come ogni compromesso.

Il procedere dell'autore è incisivo e persuasivo e il lettore si sente trascinato dall'audacia delle sue proposte. Anzitutto, per esemplificare, il divario profondo sul piano speculativo fra Agostino e Tommaso: certamente anche Agostino afferma l'identità di Dio con l'*esse* e si richiama al biblico "sum qui sum" (*Exod.* III, 14) che domina la speculazione patristica e scolastica, però "non si tratta di un teorema speculativo" che illumini la sua visione del mondo. Più precisamente: "Il fondamento del *exitus* della partecipazione da parte dell'*esse* dev'essere portato in prima istanza come fondamento nel *reditus* della sintesi della composizione dell'*esse* (con l'essenza) senza la quale non si sarebbe l'ente in quanto esso é per partecipazione cioè per l'appunto creato. Di qui "l'inclusione intensiva" degli enti finiti nell'*esse* come loro causa universale ed effetto primo della creazione e questo spiega l'estensione della conoscenza di Dio, a differenza di Aristotele, dei filosofi arabi e dell'averroismo, che si estende fino ai singolari. Questo ha il suo riscontro nella causalità come attività del Bene, secondo Agostino e lo Ps. Dionigi, che abbraccia tutte e singole le creature e tutti i movimenti della libertà secondo la bellisima metafora: "Aperta enim manu clave amoris creaturae prodierunt" (*In II Sent.*, prologus, citato a p. 242). E si comprende insieme come l'amore di Dio per le creature gode di "...una libertà assoluta, in quanto la volontà divina non é mossa da nessun altro agente" ossia, possiamo dire con una terminologia mistica, in quanto é un "amor puro" zampillante dall'attualità pura dello *ipsum esse subsistens*.

Con la riduzione ossia fondazione di tutti gli atti e di tutte le perfezioni al *Bonum* trascendentale emerge la priorità dell'amore: di tutti questi atti "...omnium autem amor et unum principium et communis radix invenitur". E spiega: "Omnis autem inclinatio voluntatis, et etiam appetitus sensibilis, ex amore originem habet" (*SCG* IV, 19) e passa a considerare la processione dello Spirito Santo ch'é l'amore sussistente. Allo Spirito Santo il quale "...vim motivam et impulsivam habet" viene attribuita (appropiata) la creazione come già intravvidero gli antichi filosofi: "Amor igitur quo (Deus) suam bonitatem amat, est *causa creationis rerum*: unde et quidam antiqui philosophi (cfr. p. es. Parmenide, come ricorda anche l'autore, p. 221) amorem deorum causam omnium esse posuerunt, ut patet in I Metaph. (994 b 26-27) et Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom." (*SCG* IV, 20). Ardito e significativo questo accostamento degli antichi philosophi con lo Ps. Dionigi, il dottore cristiano per eccellenza dell'amore. Anzi la stessa Incarnazione del Verbo nel seno di Maria, ch'é il maximus *opus ad*

extra di Dio, viene attribuita all'Amore personale ch'é lo Spirito Santo (*Lc.* I, 35), al quale appartengono tutti gli effetti della grazia nell'anima (*SCG* IV, 22) cosi che all'Amore divino ch'é lo Spirito Santo va riconosciuto la fonte della vita soprannaturale (*SCG* IV, 23). Ed é il principio perciò dell'unità della vita spirituale: "Hoc autem habet ratio amoris quod voluntates se amantium sint conformes" (*SCG* IV, 92). Infine, ritornando alla riflessione sull'evento massimo salvifico ch'é l'Incarnazione: "Desiderium autem fruitionis alicuius rei ex *amore* illius rei causatur. Necessarium igitur fuit hominem, ad perfectam beatitudinem tendentem, ad *amorem* divinum induci. Nihil autem sic ad *amorem* alicuius nos inducit sicut experimentum illius ad nos. *Amor* autem Dei ad homines nullo modo efficacius homini posuit demonstrari quam per hoc quod homini uniri voluit in persona: est enim proprium *amoris* unire amantem cum amato, in quantum possibile est" (*SCG* IV, 54, Item). In questo i mistici (per es. S. Caterina da Siena) vedono nell'Incarnazione lo sposalizio del Verbo con la natura umana.

L'amore per tanto di Dio all'uomo manifesta perciò con la grazia elevante, più di qualsiasi altra divina perfezione, l'abisso di esultanza ch'é per l'uomo l'amore di Dio: "Gratia enim gratum faciens est in homine divinae dilectionis effectus. Proprius autem dilectionis effectus in homine esse videtur quod Deum diligat. Hoc autem est praecipuum in intentione diligentis, ut a dilecto reametur: ad hoc enim praecipuum *diligentis studium* tendit, ut ad sui amorem dilectum attrahat; et nisi hoc accidat, oportet dilectionem disolvi" (*SCG* III, 151). Sembra già il prologo del *Cantico spirituale* di S. Giovanni della Croce che si ispira, come é noto, al Cantico dei Cantici ed al Dottore Angelico. A questo si può collegare, ci sembra, sia l'esperienza suprema del "morir d'amore" dei mistici, sia la definizione che Kierkegaard –in polemica con Hegel– ha dato della verità come "soggettività" (*Postilla conclusiva*, P. II) nel senso di "impegno assoluto per l'Assoluto" con l'imitazione di Cristo.

Il nostro Autore, forse con un gentile omaggio alla nazione che l'ha ospitato in questi anni del suo arduo lavoro, ha voluto concludere con la descrizione che il divino poeta fa dell'amore discendente-ascendente nel *Paradiso* (XIII, 52-72; XXXIII, 142-145) il quale certamente conosceva le profonde speculazioni sull'amore dell'Aquinate da lui trasfigurate nel fulgore di altissima poesia.

L'A. conosce anche (e cita) il mirabile testo della Summa Theologiae: "Amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus" (I q.20 a.2) da continuare con il seguente: "(unde) non esset aliquid alio melius si Deus non vellet uni maius bonum quam alteri" (*ib.* a.3).

Il tema dell'amore, come ha mostrato l'analisi della *Summa contra Gentiles*, é centrale nella speculazione di S. Tommaso: si tratta ancora di un "amore metafisico" scaturiente dall'attualità fondante intensiva

dell'esse e strutturato dall'interno della dialettica dell'atto mediante la nozione della partecipazione. Nelle opere della maturità, e soprattutto nella *S. Th.*, l'analisi verrà portata avanti così da abbracciare l'intera vita dello spirito, teoretica e pratica, naturale e sopranaturale fino alla soglia della visione beatifica. Si ha l'impressione che a questo punto, quello del primato esistenziale della libertà e dell'amore, le opposizioni di scuola all'interno del pensiero cristiano perdano molto dell'effettiva consistenza.

E stato l'averroismo, con la posizione dell'unità dell'intelletto e la negazione della pluralità delle persone, che ha disseccato la fonte dell'amore abbandonando la volontà dell'uomo all'influsso degli astri.

Ci sembra pertanto che il presente studio apre il solco per la fondazione metafisica della libertà autentica che é capacità di amore, la quale scioglie il nodo del determinismo del fato antico e del principio moderno d'immanenza così da riscattare nel soggetto spirituale l'aspirazione alla trascendenza nella vita oltre la morte.

CORNELIO FABRO
Roma, 11 ottobre 1985

PRESENTACION

El tema del amor reclama la vida y la vida se ilumina en el ser: la vida del espíritu se actúa en la libertad y la libertad es ejercicio de "actos de amor". El presente trabajo es el primer intento, a nuestro conocimiento, de esclarecer la pertenencia de estos momentos al flujo y reflujo del bien en el ser en una circularidad de mutua fundación: el reclamo de la reflexión por el esclarecimiento del enigma de la existencia en la emergencia de la persona en el ámbito de la creación. La obra del Aquinate en la civilización cristiana puede considerarse el "locus primus" de una osadía metafísica que no conoce parangón en profundidad y amplitud en toda la vida espiritual de Occidente, donde las nuevas generaciones pueden alcanzar la orientación y la guía segura para moverse en el laberinto, fascinante pero lleno de insidias, de una cultura que se deja arrastrar por las modas y las situaciones.

Con segura intuición especulativa y rigurosa disciplina, el autor del presente estudio, que es el primero (a nuestro parecer) por el tema y por el método, ha concentrado la reflexión sobre la determinación metafísica del fundamento; una reflexión intensiva sobre el acto intensivo que es el *esse* como "actus essendi" al cual remite vuelta a vuelta la estructura y la dinámica del *bonum* en el actuarse del amor: este es el tema que se remonta a los preludios de la filosofía hasta los Presocráticos; el Angélico lo ha conocido a través de Aristóteles pero lo ha profundizado en la reflexión del pensamiento neoplatónico de Agustín, del Pseudo-Dionisio y del "De Causis" en el marco de la Revelación bíblica de la creación de la nada y de la redención del hombre del pecado. En el laberinto de dos mil años de pensamiento, iluminados por el acontecimiento de la entrada de Dios en la historia, el Aquinate se mueve con lucidez y seguridad ya a partir de sus primeras obras: el autor, y es la característica de su método, ha limitado el campo de su indagación a la *"Contra Gentiles"* que cierra el período de maduración del pensamiento del Angélico, una obra de sorprendente originalidad especulativa todavía poco frecuentada por la literatura tomista. Pero el autor tiene presente también las obras precedentes, especialmente el gran comentario ("expositio") al "De divinis nominibus" del Pseudo-Dionisio, que para S. Tomás es el clásico, es decir, la máxima autoridad en la temática trascendental del amor (*De div. nominibus*, cap. IV).

El camino seguido por el autor es rigurosamente metafísico y nada concede a los lugares comunes, al apresuramiento o a la curiosidad; aquél compromete toda la atención del lector del principio al fin. El aspecto original es el amplio análisis de la actualidad fundamental del *esse* como "actus essendi", que la más reciente hermenéutica del pensamiento tomista indica como el fundamento primero e incomparable, todavía no suficientemente

advertido ni del todo penetrado en su virtualidad especulativa, de la exigencia moderna de la reducción al fundamento. Las tres primeras partes tratan, con método analítico, de la relación mutua y dialéctica de ente-esse según la doble dinámica ascendente o sea la "via inventionis" y la "via iudicii" de la lógica clásica, que nosotros podemos llamar método analítico y método sintético, los cuales convergen en esclarecer el nudo especulativo de la "disrupción metafísica" de la cuarta parte, que prepara el paso a la última parte dedicada expresamente al amor como fundamento de la participación metafísica.

Aquí se ve cómo el Aquinate concilia y supera los opuestos, es decir la perspectiva del ente de Aristóteles y aquella del bien del Pseudo-Dionisio: el fundamento es indicado con razón en el *esse* intensivo, cual acto de todo acto, y al mismo tiempo plexo de todas las perfecciones. Así el Angélico, y es el único que alcanza el "pensamiento real" y supera el formalismo o sea el esencialismo sistemático, denunciado justamente por M. Heidegger como "olvido del ser". A este olvido del ser, es decir del fundamento, se reduce también la dialéctica antropológica de yo-tú contrapuesta por Feuerbach a la dialéctica del Concepto *(Begriff)* de Hegel y retomada en nuestro siglo por el existencialismo teísta (G. Marcel, M. Buber..., cfr. D. von Hildebrandt, *Das Wesen der Liebe*, Ges. W. III, Stuttgart 1971, p. 172 s., nota 51).

El vasto análisis del autor muestra con evidencia en la relación ente-esse la referencia continua de los problemas, como los rayos al centro, en una síntesis siempre fiel a sí misma, es decir amarrada al *actus essendi*.

Es en éste donde el *bonum* y en éste el amor, sea en Dios creador, sea en los entes como creaturas, alcanza la actualidad y la intensidad de sus perfecciones en un retorno, como diría Hegel quien sin embargo permanece prisionero del principio de identidad y por tanto encerrado en un "círculo de círculos". No es así para Santo Tomás, como lo demuestra el examen comparativo del autor sea de los textos en el contexto de los problemas, sea en la pertenencia mutua de *ens-esse* y de *amor-bonum*: así como el eje portante del primer binomio es el acto de *esse*, así en el segundo binomio es el acto de *amor*. Ambos, el *esse* y el *amor*, están en el vértice de la realidad y de la vida en los dos momentos de la consideración o reducción al fundamento, la una estática y la otra dinámica, pero el *bonum* se difunde en la actividad del amor en cuanto es perfecto y la perfección, toda perfección, le viene del *esse* gracias al círculo absoluto de los trascendentales.

Aquí no se trata ya como en Hegel de una mediación dialéctica, ni de una fundación extrínseca mediante la causalidad que es el principio eficiente de la realidad como en la Escolástica y en el tomismo de escuela, que incurre también en el dualismo formal extrínseco de *essentia-existentia*, y es por tanto espurio como todo compromiso.

El proceder del autor es incisivo y persuasivo y el lector se siente llevado por la audacia de sus propuestas. Ante todo, por ejemplificar, el profundo divorcio en el plano especulativo entre Agustín y Tomás: ciertamente también Agustín afirma la identidad de Dios con el *esse* y se remite al bíblico "sum qui sum" (*Exod.* III, 14) que domina la especulación patrística y escolástica, pero "no se trata de un teorema especulativo" que ilumine su visión del mundo. Más precisamente: "el fundamento del *exitus*" de la participación de parte del *esse* debe ser puesto en primera instancia como fundamento en el

reditus de la síntesis de la composición del *esse* (con la esencia) sin la cual no sería el ente en cuanto él es por participación y por lo tanto creado. De aquí la "inclusión intensiva" de los entes finitos en el *esse* como su causa universal y efecto primero de la creación; esto explica la extensión del conocimiento de Dios, a diferencia de Aristóteles, de los filósofos árabes y del averroísmo, el cual se extiende hasta los singulares. Esto tiene un correlato en la causalidad como actividad del Bien, según Agustín y el Pseudo-Dionisio, la cual abraza todas y cada una de las creaturas y todos los movimientos de la libertad según la bellísima metáfora: "Aperta enim manu clave amoris creaturae prodierunt" (*In II Sent.*, prologus, citado en la pág. 242). Y se comprende asimismo cómo el amor de Dios por las creaturas goza de "...una libertad absoluta, en cuanto la voluntad divina no es movida por ningún otro agente" o sea, podemos decir con una terminología mística, en cuanto es un "amor puro" borbotante de la actualidad pura del "*ipsum esse subsistens*".

Con la reducción o sea fundación de todos los actos y de todas las perfecciones al *Bonum* trascendental emerge la prioridad del amor: de todos estos actos "...omnium autem amor et unum principium et communis radix invenitur". Y esto explica: "Omnis autem inclinatio voluntatis et etiam appetitus sensibilis, ex amore originem habet" (*SCG* IV, 19) y pasa a considerar la procesión del Espíritu Santo que es el amor subsistente. Al Espíritu Santo, el cual "...vim motivam et impulsivam habet" le es atribuida (apropiada) la creación como ya entrevieron los antiguos filósofos: "Amor igitur quo (Deus) suam bonitatem amat, est *causa creationis rerum*: unde et quidam antiqui philosophi (cfr. por ej. Parménides, como también recuerda el autor, pág. 221) amorem deorum causam omnium esse posuerunt, ut patet in I Metaphys. (984 b 26-27) et Dionysius dicit, IV cap. De div. nom." (*SCG* IV, 20). Audaz y significativo este apareamiento de los antiguos filósofos con el Pseudo-Dionisio, el doctor cristiano por excelencia del amor. Más aún, la misma Encarnación del Verbo en el seno de María, que es el máximo *opus ad extra* de Dios, es atribuida al Amor personal que es el Espíritu Santo (*Lc.* I, 35), al cual pertenecen todos los efectos de la gracia en el alma (*SCG* IV, 22) de modo que al Amor divino que es el Espíritu Santo se le reconoce la fuente de la vida sobrenatural (*SCG* IV, 23). Y es por tanto el principio de la unidad de la vida espiritual: "Hoc autem habet ratio amoris quod voluntates se amantium sint conformes" (*SCG* IV, 92). En fin, retornando a la reflexión sobre el máximo acontecimiento salvífico que es la Encarnación: "Desiderium autem fruitionis alicuius rei *ex amore* illius rei causatur. Necessarium igitur fuit hominem, ad perfectam beatitudinem tendentem, ad *amorem* divinum induci. Nihil autem sic *ad amorem* alicuius nos inducit sicut experimentum illius ad nos. Amor autem Dei *ad homines* nullo modo efficacius homini posuit demonstrari quam per hoc quod homini uniri voluit in persona: est enim proprium *amoris* unire amantem cum *amato*, in quantum possibile est" (*SCG* IV, 54; Item). En esto ven los místicos (por ej. santa Catalina de Siena) en la Encarnación el desposorio del Verbo con la naturaleza humana.

El amor de Dios al hombre manifiesta por tanto con la gracia elevante, más que cualquier otra perfección divina, el abismo de exaltación que es para el hombre el amor de Dios: "Gratia enim gratum faciens est in homine divinae dilectionis effectus. Proprius autem dilectionis effectus in homine esse

videtur quod Deum diligat. *Hoc autem est praecipuum in intentione diligentis, ut a dilecto reametur: ad hoc enim praecipuum diligentis studium* tendit, ut ad sui amorem dilectum attrahat; et nisi hoc accidat, *oportet* dilectionem *disolvi*" (*SCG* III, 151). Parece ya el prólogo del *Cántico Espiritual* de S. Juan de la Cruz que se inspira, como es sabido, en el Cantar de los Cantares y en el Doctor Angélico. A esto se puede vincular, nos parece, sea la experiencia suprema del "morir de amor" de los místicos, sea la definición que Kierkegaard –en polémica con Hegel– ha dado de la verdad como "subjetividad" (*Post. Concl.*, P. II) en el sentido de "compromiso absoluto por el Absoluto" con la imitación de Cristo.

Nuestro autor, tal vez con un gentil homenaje a la nación que lo hospedó en estos años de su ardua labor, ha querido terminar con la descripción que el divino poeta hace del amor descendente-ascendente en el *Paraíso* (XIII, 52-72; XXXIII, 142-145), el cual conocía ciertamente las profundas especulaciones del Aquinate sobre el amor, por él transfiguradas en el fulgor de una altísima poesía.

El autor conoce también (y cita) el admirable texto de la Summa Theologiae: "Amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus" (I q.20 a.2) que se debe continuar con el siguiente: "(unde) non esset aliquid alio melius si Deus non vellet uni maius bonum quam alteri" (*ib.* a.3).

El tema del amor, como lo ha mostrado el análisis de la *Summa contra Gentiles*, es central en la especulación de Santo Tomás: se trata todavía de un "amor metafísico" que brota de la actualidad fundante intensiva del esse y es estructurado en el interior de la dialéctica del acto mediante la noción de la participación. En las obras de la madurez, y sobre todo en la *Summa Theologiae*, el análisis será llevado adelante de modo que abraza integra la vida del espíritu, teórica y práctica, natural y sobrenatural hasta los umbrales de la visión beatífica. Se tiene la impresión que en este punto, el del primado existencial de la libertad y del amor, las oposiciones de escuelas en el interior del pensamiento cristiano pierden mucha de su efectiva consistencia.

Ha sido el averroísmo, con la posición de la unidad del intelecto y la negación de la pluralidad de las personas, quien ha disecado la fuente del amor abandonando la voluntad del hombre al influjo de los astros.

Nos parece, por tanto, que el presente estudio abre el surco para la fundación de la libertad auténtica que es capacidad de amor, la cual disuelve el nudo del determinismo del sino antiguo y del moderno principio de inmanencia, en modo tal que rescata en el sujeto espiritual la aspiración a la trascendencia en la vida más allá de la muerte.

CORNELIO FABRO
Roma, 11 de octubre de 1985

INTRODUCCION

Para introducir al lector en las páginas que siguen, lo primero que debemos aclarar es la índole misma del trabajo, para que su título no llame a engaño.

Ciertamente se estudia el amor como fundamento de la participación metafísica. No se trata de una "filosofía del amor" (al modo de los conocidos ensayos de Nédoncelle o Pieper); no se trata de *partir* del amor y estudiarlo sistemáticamente como principio antropológico y metafísico. Al contrario, el título da el punto de llegada; pero lo hace porque, como se verá, es lo fundamental del estudio.

Se trata de *metafísica*; el hilo conductor es la fundamentación del ente. El amor resulta el *punto de llegada* que da respuesta a este interrogante. Sin duda, desde el descubrimiento del amor como el fundante del ente (conquista de este trabajo) se puede y corresponde elaborar la "filosofía del amor" que el despliegue de las virtualidades de ese principio metafísico implica, en el mismo campo metafísico y en los órdenes antropológico y ético. Esto queda como tarea.

Ahora, la índole de nuestro tema es totalmente gratuita, por ser metafísica es no-utilitaria; ni siquiera práctica. Pero la gratuidad de la metafísica no es como la del deporte, no tiene carácter "secundario": al contrario, se trata de lo fundamental, del fundamento del ente.

Si bien ni el desarrollo ni la conclusión de la tesis (el amor como originario-originante metafísico) salen del ámbito metafísico, se pueden indicar consecuencias antropológicas y éticas.

Si el amor es el fundamento último de lo real participado, la visión del universo y el sentido del hombre tendrán un determinado significado; lo mismo las relaciones del hombre con el mundo, consigo mismo y con Dios han de ser definidas por este principio.

Por otra parte, nuestro estudio tiene carácter de *hermenéutica tomista* en el sentido que seleccionamos un campo para nuestra investigación: la especulación metafísica de Tomás de Aquino. Esto significa dejar de lado la consideración del tema en otros autores particularmente importantes al respecto, como Leibniz, Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel, Kierkegaard, Rosmini, Blondel, Marcel, Ortega y Gasset, Tillich, etc... En todo caso, el presente estudio es un punto de partida para una posible consideración comparativa.

Ahora bien, es cierto que el problema de la fundación del ente es

el problema último que recorre toda la historia de la filosofía y le da unidad a la filosofía misma, de modo que ésta (como especulación) tenga historia. También es cierto que el tema del amor es recurrente en la historia de la filosofía, porque el amor es un hecho originario con el que nos encontramos ineludiblemente. Pero la combinación de ambos tópicos no es unidireccional ni siempre convergente; hay disparidad de líneas en la historia del pensamiento sobre la fundación metafísica y el papel del amor: nos ocupamos sólo de una de ellas.

El haber escogido a Tomás de Aquino tiene, entre otras, algunas notables ventajas estratégicas para la consideración del tema en sí.

Se trata de un autor que se inserta en la línea esencial de esta historia especulativa. Así, *"a parte ante"* se relaciona con el pensamiento antiguo, patrístico y medieval de occidente por lo cual nos obliga a permanentes excursiones en este sentido; *"a parte post"* es interlocutor válido con las corrientes posteriores y actuales, precisamente por el grado de madura elaboración que presenta.

El tema de fondo de que aquí nos ocupamos no había sido hasta ahora desarrollado. Hemos realizado una *indagación bibliográfica* satisfactoriamente completa desde el año 1900 hasta el presente, por tomar un corte vinculado a la iniciación de los estudios científicos sobre Tomás de Aquino. Como se advierte en el elenco que consignamos al final, el resultado es casi desierto: los títulos que hemos seleccionado en nuestra revisión tocan casi siempre puntos secundarios de nuestra cuestión.

Por otra parte, nuestra hermenéutica se basa únicamente en el *estudio directo del texto tomista.* El recurso a otros trabajos tiene sentido de diálogo en la interpretación del texto, y es indicado siempre que tiene lugar.

En cuanto al modelo de trabajo, la selección de Tomás de Aquino como autor-fuente impone la adopción para su hermenéutica de un *método crítico genético-especulativo.*

Los momentos internos de nuestro trabajo son entonces: 1) obtención del texto-fuente según criterios críticos; 2) consideración del género literario del texto; 3) atención a su proceso redaccional; 4) discernimiento de las fuentes, considerando: a) la fuente en sí misma, b) la versión usada por el Aquinate, c) el tipo de uso que efectúa de la fuente; 5) establecimiento del pensamiento del Aquinate en su texto y en relación a sus fuentes y contexto; 6) elaboración especulativa sistemática como respuesta hermenéutica al interrogante propuesto.

Una cierta familiaridad con las obras de Tomás de Aquino nos permite afirmar que *el contenido y los resultados de este estudio son verificables en el corpus porque constituyen su pensamiento de fondo.* Pero en las diversas obras hay variedad de matices, más o menos importantes según los casos, en los enfoques y enlaces de los puntos

que integran el recorrido teorético. Lo insinuamos en varias oportunidades en nuestro estudio; pero queda fuera de nuestro cometido un análisis comparativo entre las diversas obras del Aquinate y sus consecuencias para el establecimiento de los momentos de evolución de su pensamiento.

La moderna investigación crítica ha mostrado que es necesario tener presente el *factor histórico* al momento de estudiar el pensamiento tomista original, por cuanto el período que va de la primera a la última de sus obras significa modificaciones de distinto modo vinculadas a las fuentes a que tuvo acceso en ese arco de tiempo y fundamentalmente por el propio desarrollo especulativo.

Esto hace imposible proceder con rigor a un trabajo de síntesis que pretenda recoger elementos de las distintas obras como si formaran un corpus unitario y estático.

La aplicación del modelo que hemos indicado requiere, por tanto, la selección de una obra en la cual se verifique y emerja la elaboración sistemática, críticamente fundada, que desentrañe el pensamiento del Aquinate.

Para el presente estudio hermenéutico *seleccionamos como obra-fuente la "Summa contra Gentiles"* pues reúne las siguientes ventajas:

1) es una obra sistemática, lo que implica que el contenido y su organización son propios del autor;
2) si bien no es obra de la madurez última, sin embargo es tal vez en la que más ha trabajado: le ha dedicado al menos cinco años y la ha revisado y corregido puntillosamente;
3) no hay dudas sobre la autenticidad y es cierto que fue concluida por el mismo Aquinate;
4) contamos con el texto crítico;
5) además se cuenta con un considerable número de manuscritos autógrafos, especialmente de los libros que interesan para nuestro tema, de modo que se puede seguir el proceso redaccional;
6) epistemológicamente se ubica a nivel filosófico;
7) trata ampliamente los tópicos de nuestra investigación.

Por último, algunas indicaciones prácticas. Los subrayados en el texto de Santo Tomás siempre nos pertenecen. Las abreviaturas más frecuentes son: *TdA* (= Tomás de Aquino) y *SCG* (= *"Summa contra Gentiles"*); para las restantes obras seguimos las abreviaturas usuales, para la bibliografía de hemeroteca adoptamos la convención internacional de la *"Rassegna di letteratura tomistica"*.

En las citas de *SCG* se indica directamente el libro con número romano, luego el capítulo y entre paréntesis el parágrafo según la división del texto de la edición del p. Marc. Así por ejemplo: *I,75* (n. 641) significa: libro primero, capítulo setenta y cinco, parágrafo seiscientos cuarenta y uno).

Primera parte

LA ESTRUCTURA DE LO REAL

(Estática)

I

LA METAFISICA DE LA SCG

1. Cuestiones preliminares

La selección de SCG como obra-fuente por los motivos indicados en la Introducción obliga a considerar ante todo algunos aspectos directamente vinculados con ellos, como ser la cronología y el establecimiento del texto que servirá para nuestra investigación.

La importancia de clarificar ante todo estos puntos, sin que ello implique detenernos demasiado, radica en que de su ubicación resulta el criterio hermenéutico según el cual se relacionará a lo largo de todo el trabajo el texto de la SCG con las demás obras y el criterio de lectura del texto mismo.

Para nuestra investigación usaremos el texto crítico editado por P. Marc (ed. Marietti) según explicamos más abajo. Esta edición es precedida por un volumen de estudios introductorios a cargo de los profesores P. Marc, C. Pera y P. Caramello aparecido en 1967; en cambio el texto de la SCG es de 1961.

La aparición de ese grueso volumen introductorio (de XXXIV-683 páginas) replanteó la cuestión de la *cronología* de nuestra obra-fuente.

En efecto, el prof. Marc revolucionaba las dataciones hasta entonces aceptadas por la mayoría de la crítica, según las cuales la SCG habría sido escrita entre *1259* y *1264*.[1] Para el nuevo editor la SCG sería, en su última redacción, notablemente posterior: "Sic igitur ultimus *post quem* completionis Summae contra Gentiles, quem inquisitionis nostrae potuerunt extrincare, est *mensis November anni 1272*".[2]

Con ello la SCG pasaba a ser una de las últimas obras de TdA y se convulsionaba la datación de todo el corpus thomisticum. Por ello, consecuentemente, el mismo prof. Marc ofrece (pp. 383 ss) un nuevo cuadro cronológico de todas las obras de TdA.

La datación de la SCG es estudiada por Marc primeramente con los *criterios internos* y luego con los *externos*. Ambos han sido detalladamente discutidos por el prof. C. Vansteenkiste, quien prueba su insuficiencia.[3] Además el cuadro cronológico general propuesto

resulta contradictorio con la datación de algunas obras fijada con bastante certeza por los editores leoninos.

Por ello, *en nuestro trabajo tomamos como más probable la datación generalmente aceptada: 1259-1264*, lo que nos sirve de criterio indicativo al momento de iluminar algunos pasajes de SCG con otras obras.

Reconocemos que la cuestión cronológica puede precisarse más. No nos ocuparemos en detalle porque queda fuera de nuestro objetivo; sin embargo, pensamos que el estudio de nuestro tema circunscripto a esta obra puede aportar elementos a la tarea de confrontación de las diversas obras de TdA bajo distintos argumentos.

Además del trabajo comparativo que en otra sede se pueda realizar, resulta relevante aquí señalar que los manuscritos disponibles muestran enmiendas, supresiones y adiciones que a veces evidencian un desarrollo en el pensamiento de TdA a través de algunos años. Para nosotros es atingente rescatar estas variantes internas a la misma obra, las que consideramos de valor no sólo a los efectos de la cronología sino de la comprensión del *itinerario especulativo* de TdA.

La edición crítica leonina (vol. XIII-XIV-XV) fue publicada entre los años 1918 y 1930, siguiendo principalmente el *Codex Vaticanus Latinus 9850*, en el cual se encuentran varios *fragmentos autógrafos* de parte de los *tres primeros libros* de la SCG.

Del análisis de esos fragmentos, reportados en el *"Appendix"* (al vol. XIII para los libros primero y segundo, al vol. XIV para el libro tercero), se puede recoger el proceso redaccional desde la primera a la última forma dada a la obra por TdA.

Se debe advertir, sin embargo: a) las correcciones muestran una búsqueda de precisión en la formulación, a través de distintos recursos, alcanzando hasta detalles sintácticos; b) fueron realizadas probablemente "nec simul nec semel, sed diversis momentis et iteratis vicibus, delendo, mutando addendo unum eumdenque locum pluries elaborando..."[4]; c) la grafía de los manuscritos no siempre pertenece a TdA, especialmente en las modificaciones, lo que hace pensar que en algunas modificaciones se habría valido de sus secretarios.[5]

Nosotros usamos la edición *"S. Thomae Aquinatis, Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores infidelium qui dicitur Summa contra Gentiles"* (cura et studio Petri Marc, coadiuv. Ceslao Pera et Petro Caramello).[6]

Esta edición reproduce el texto leonino recogiendo algunas correcciones fruto de los últimos estudios de la misma Comisión Leonina y las observaciones de Bruno Decker. Por lo demás, la presentación definitiva de este texto de SCG ha sido "ab ipsomet Praeside (commisionis Leoninae) approbata".[7]

2. *Ubicación epistemológica de la SCG*

Una de las razones por las cuales hemos seleccionado la SCG es su nivel epistémico.

Es común llamar a SCG la "Suma Filosófica", por contradistinción a la "Suma Teológica" de TdA. Hasta se ha introducido esa calificación en el título de la obra en algunas ediciones.[8] Sin embargo, es necesario precisar este aspecto.

La obra es teológica por su materia y por su intención, tomadas en la globalidad de los cuatro libros que la componen: "(...) propositum nostrae intentionis est *veritatem quam fides catholica profitetur*, pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios", declara el autor.[9]

En este parágrafo inicial es claro: a) la materia es lo que la fe profesa, por tanto es teológica; b) la finalidad es apologética, es decir apostólica; c) es una obra sistemática personal, por tanto el contenido argumentativo y su organización pertenecen a TdA.

Pero la finalidad apologética hace decididamente que, más allá de la habitual asunción de un planteo filosófico propio de la teología, en esta obra nos encontremos con que sus *tres primeros libros siguen una línea epistémica estrictamente filosófica*. En efecto, porque los "gentiles" ("mahumetistae et pagani") no aceptan la revelación, el diálogo con ellos debe situarse a nivel filosófico: "(...) unde necesse est ad *naturalem rationem* recurrere, cui omnes assentire coguntur".[10]

La teología siempre parte de la fe, pues "quae supra rationem humanam sunt, non credimus nisi Deo revelante"[11]; pero su facultad de conocimiento es la razón: de modo que el saber natural es siempre el ambiente *desde* el cual el creyente hace teología. Por ello siempre la teología asume la filosofía.

Esto no significa que la filosofía carezca de objeto y nivel epistémico propios; partiendo la teología de la fe y la filosofía de la razón natural, concuerdan en algunos objetos de estudio conservando su respectiva autonomía:

"Nam philosophia eas (las creaturas) considerat secundum huiusmodi sunt: unde et secundum diversa rerum genera diversae partes philosophiae inveniuntur (...) Et propter hoc etiam alia circa creaturas et philosophus et fidelis considerat. Philosophus namque considerat illa quae eis *secundum naturam propriam* conveniunt (...) Fidelis autem solum considerat circa creaturas quae in eis conveniunt secundum quod *ad Deum sunt relata* (...) Si qua vero circa creaturas *communiter* a philosopho et fideli considerantur, per alia et alia principia traduntur. Nam *philosophus argumentum assumit ex propriis rerum causis: fidelis autem ex Causa Prima*; ut puta, *quia sic divinitus est traditum*".[12]

En el texto citado, TdA primero remarca la distinción de objetos, luego de principios de conocimiento. Así arriba a establecer la relación del aporte que la teología recibe de la filosofía. Porque ésta, siguiendo su propia vía en el estudio de la realidad finita, llega a encontrar la Causa Primera y la relación intrínseca de las cosas con Dios, "(...) interdum ex *principiis philosophiae humanae, sapientia divina procedit*".[13]

Por ello la filosofía llega a ser el "desde" para la teología. Precisando, sin embargo, que cuando hay correspondencia ésta es analógica, pues el motivo formal del asentimiento teológico es la fe.

En el caso particular de la SCG, TdA advierte que por su finalidad apologética es preciso desarrollar la instancia filosófica para crear *el ambiente en el cual* sea posible el diálogo con el no-creyente. Por ello los tres primeros libros de SCG tienen su nivel epistémico estrictamente filosófico, dentro de una obra cuya temática importa a la teología y donde la finalidad es apologética.

Fundamentalmente, y casi en su totalidad, los textos que usamos en nuestra investigación corresponden a esos tres primeros libros.

Esta conjunción: una obra teológica con sus tres cuartas partes filosóficas, determina el *modo y orden* de proceder en el texto.

Señalando la distinción de los saberes cuando coinciden en la materia, dice TdA que la filosofía partiendo de las creaturas y por su estudio arriba a Dios, en cambio la teología parte de Dios. "Ex inde etiam est quod non in eodem ordine utraque doctrina procedit. Nam in doctrina philosophiae, quae creaturas secundum se considerat et ex eis, in Dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis et ultima de Deo. In doctrina vero fidei (...) primo est consideratio Dei et postmodum creaturarum".[14]

Por ello en los libros I, II y III[15] en cada capítulo luego de plantear la cuestión a estudiar desarrolla los argumentos filosóficos con el rigor propio de la disciplina, que concluye sea con certeza sea con probabilidad. Solamente al final incorpora la cita de "autoridad" de fe para hacer ver la concordancia entre ambos saberes.[16]

Si bien recién el libro IV asume el procedimiento teológico, la organización del conjunto de la obra es teológica según el criterio de *II, 24* (n. 876) pues ante todo se ocupa de Dios y luego de las creaturas: "quasi *totius operis* fundamentum necessarium, consideratio qua demonstratur Deum esse".[17]

Pero esto no significa salirse del nivel epistémico filosófico, sino solamente disponer la *exposición* del pensamiento en un marco teológico según lo declara: "intendentibus igitur nobis per viam rationis prosequi ea quae de Deo ratio humana investigari potest".

Una prueba de que el itinerario especulativo es diverso del

expositivo en la SCG lo da el mismo TdA cuando explicita tratando del conocimiento de Dios en *I, 51* que las premisas del argumento son demostradas posteriormente ("ut infra ostendetur") en *II, 15* cuando asciende del ente al Esse; lo mismo ocurre tratando de la no-necesidad del amor divino al ente sintético en *I, 81* pues argumenta con *II, 23* donde trata que "sua voluntas sit principium essendi rebus".[18]

Nosotros no podemos seguir, por tanto, el orden de la obra simplemente. Siendo nuestro objetivo una elaboración que explicite y desarrolle la especulación de TdA respecto a nuestro tema, debemos proceder a *remontar el itinerario especulativo filosófico,* diverso al de la exposición del mismo.

3. *La vía metafísica*

La ubicación filosófica que hemos indicado lleva a TdA a la metafísica o filosofía primera, fundamento de todo el saber humano como había dicho Aristóteles y proporcionante del ambiente en el cual se sitúa el diálogo apologético que persigue la obra.

Qué entiende TdA cuando habla de "metafísica" lo podemos precisar por el establecimiento de su objeto, que resulta el *ente trascendente,* el ente en cuanto tal, común a toda la realidad: "philosophia prima considerationem suam extendit *a primo ente usque ad ens in potentia,* quod est ultimum in entibus".[19]

Ya en *"In Boëtii De Trinitate"* (escrito entre 1255 y 1261) había señalado cómo al mismo saber le corresponden tres nombres. Teología o ciencia divina porque trata de Dios (como causa del ente finito); metafísica porque trata del ente que de por sí es ultrasensible y filosofía primera porque trata de los primeros principios (que son tales por la trascendencia del ente).[20]

El ente, común a toda la realidad, es lo primero que se presenta: es el *primum cognitum* que funda y trasciende todo conocimiento y todas las formas de conocimiento. La iniciación y todo el camino del conocimiento versa sobre el ente: es el *noema originario.*

Desde el punto de vista semántico, ente es el semantema trascendental fundante (Fabro) respecto a cualquiera otra determinación.

Desde el punto de vista objetivo, el ente supera todo objeto; es el *"iluminante trascendental"* (Fabro) que hace inteligible toda la realidad.

El ente no es un género al cual se le puedan añadir diferencias, pues fuera del ente nada hay. La trascendencia absoluta del ente era un motivo parmenídeo que a TdA era caro reconocer en Aristóteles. Veamos dos textos que nos dan esta visión del ente.

En primer lugar el famoso pasaje del *De veritate*, donde TdA integra Avicena y Aristóteles en una fórmula que en realidad es suya:

"illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod conceptiones omnes resolvit est ens, ut Avicenna dicit in principio suae metaphysicae (I c. 6); unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non possunt addi aliqua quasi extranea per modum quo differentia additur generi vel accidens subiecto, quia *quaelibet natura est essentialiter ens*, unde probat etiam Philosophus in III Metaphysicae quod ens non potest esse genus; sed secundum hoc aliqua dicuntur addere super ens inquantum exprimunt *modum ipsius entis* qui nomine entis non exprimitur".[21]

Veamos cómo se presenta este pensamiento programático en nuestra SCG.

Tratando de que "Deus non est in aliquo genere", reporta las consideraciones sobre la trascendencia del ens, que valen para Dios en cuanto Esse per Se Subsistens.

"Quod autem ens non possit esse genus, probatur per Philosophum in hunc modum. Si ens esset genus, oporteret differentiam aliquam inveniri per quam traheretur ad speciem. Nulla autem differentia participat genus, ita scilicet quod genus sit in ratione differentiae, quia sic genus poneretur bis in definitione; sed oportet differentiam esse praeter id quod intelligitur in ratione generis. *Nihil autem potest esse quod sit praeter id quod intelligitur per ens, si ens sit de intellectu eorum de quibus praedicatur.* Et sic per nullam differentiam contrahi potest".[22]

Los conceptos genéricos obtenidos mediante la abstracción tienen una extensión mayor a medida que el número de propiedades que integran su contenido (comprehensión) es menor. En cambio la noción de ente lo contiene todo, toda noción menor participa de "ens". Se trata de una máxima extensión pero también de una comprehensión de tal manera excluyente de carencia que la llamamos *"intensiva"*.

Por una parte, "ente" abarca todas las realidades (extensión máxima), pero además las significa con todas sus particularidades, pues todas esas características singulares o determinaciones son ente y no quedan fuera de esa noción (comprehensión intensiva), aunque en "ente" estén significadas de un modo indiferenciado.[23]

Pero *la noción metafísica de ente* ("id quod habet esse") no es la noción vaguísima y psicológicamente primera de ente. Es una conquista del saber humano a la que no se arriba fácilmente.[24] Es el "in quod" se resuelve toda realidad; por ello "metaphysica (...) inter philosophiae partes ultima remanet addiscenda".

El ente trascendente como *noema originario* resulta del reconocimiento de que *"algo es"*, sin distinguir todavía entre sujeto y predicado. Es el *"asimiento del ente"*.

Un autorizado intérprete del tomismo, el prof. Vansteenkiste,

expresa esta operación de asimiento del ente como un *juicio sintético* absolutamente primero que no presupone ningún concepto anterior sino que los funda todos.[25] Por su parte, el prof. Ponferrada prefiere hablar respecto al ente de un "*concepto* que parece expresar un juicio", en cuanto se expresa que "algo es" la proposición "se entiende simultáneamente, no primero el sujeto y después el predicado, porque las partes se conocen por una sola species del todo".[26]

La disparidad en los intérpretes obedece a la singularidad de la noción de ente, que no se deja subsumir en la catalogación válida para las demás nociones.

Nos parece que el asimiento del ente es una sola operación, la primera, a la cual corresponde una sola species por la intrínseca pertenencia de los términos S-P (algo-es); por ello *"ente" es un noema sintético*: el noema originario es un plexo noetico que corresponde al plexo real trascendente. La distinción S-P supone un análisis del plexo, explicitando los elementos al modo de un juicio que se formula en una proposición, lo cual es siempre inadecuado pues los términos se pertenecen intrínsecamente (fuera del ente, en los demás casos es posible con mayor rigor explicitar en una copulación lo que se conoció en un solo acto).[27]

En este sentido, cuando TdA dice que "illud quod primo cadit in *apprehensione* intellectus est ens"[28] no se refiere a la "simple aprehensión" sino que indica precisamente la originariedad de ese plexo, de modo que "cuicumque apprehenso per intellectum intellectus attribuat hoc quod est ens".

Por ello, siendo que se toma "nomen entis ab esse"[29], del *asimiento del ente como primer trascendente* se sigue la *"essentia"* (res) en cuanto el "id quod" es fundado por el esse que participa; luego se sigue el *"aliquid"* en cuanto cada ente por su esencia es diverso del otro.[30]

Entonces, posterior al asimiento del ente y gracias a él tiene lugar la *"simple aprehensión"*: posterior al noema sintético que recoge el plexo de lo existente se suceden los conceptos de los múltiples "algo" que se van conociendo. Todos éstos, en la medida en que proceden (por la abstracción) de la realidad singular existente, remiten nuevamente a ella y se perfilan como recortes del ens-esse.

Por su parte, el *juicio* como copulación de dos términos (S-P) resulta también necesariamente fundado por el ente. La cópula está ella en función de la realidad de los términos y de su real pertenencia: no es ella quien los funda; por ello una proposición que no recoge la realidad unida en el plano del ente es incapaz de comunicarle de parte suya esa unidad y permanece en la esfera lógico-formal.

Primeramente se pasa por la multiplicidad de entes que suministra la abstracción, cuando nos presenta los distintos particulares modos de ser. En el conocimiento de las distintas naturalezas se recibe

siempre la noción diversa que define a cada una y la noción de ens-esse, que viene determinado por esa naturaleza: "unaquaeque res habet proprium esse secundum rationem suae speciei..."[31], "unumquodque entium habet proprium esse secundum modum suae naturae".[32]

Por la "conversio ad phantasmata" es posible y se realiza un *contraste descendente entre el universal abstracto y el singular real* del que se partió[33] *y un volver a ascender* de cada ens participante, esta vez, *a la noción de esse*, que se va enriqueciendo con las distintas naturalezas o modos que la coartan. La metafísica retiene esa noción del ens y su esse, que se descubre trascendiendo y englobando todas las demás, retiene el *ens que se presenta en todas las realidades conocidas y las funda*, como determinaciones suyas, como explicitaciones de su contenido.

Este ens-esse objeto de la metafísica contiene en sí y fundamenta todas las formalidades determinadas, pero en cuanto tal las trasciende. Se trata de una noción ya no confusa sino plena de actualidad y de inteligibilidad, fundamento de la actualidad e inteligibilidad de todas las nociones, abarcadora de todas las perfecciones de sus inferiores.

El proceso ascendente hacia el ens-esse ha sido llamado por algún autor "abstracción integrativa".[34] Nos parece más adecuada la denominación de *"reflexión intensiva"* propuesta por Cornelio Fabro la cual ha encontrado aceptación en el lenguaje filosófico.[35]

Se trata de recoger el "residuo" que deja fuera la abstracción formal: el acto de ser. De modo que se recupera el "sínolo" de esencia y acto de ser, síntesis real con la que el conocimiento se encuentra y en la cual funda todas sus operaciones. La operación en que concluye este proceso es la *"aprehensión resolutiva"*[36] cuyo objeto es precisamente el ente sintético comunísimo, que de por sí se dice de modo absoluto[37], y se divide en acto y potencia[38], perfecto e imperfecto[39], contingente y necesario[40], por sí y por otro[41], por esencia (ya no ente sintético sino simple) y por participación.[42]

Lo propio de la "aprehensión resolutiva" metafísica es la resolución del ente en el *"esse"* que es su acto. Este esse metafísico no deja de incluir las modalidades que lo coartan en los entes; por ello se "intensifica" con todas las nociones superándolas siempre. Así por la reflexión intensiva se opera el ascenso por los grados del esse hasta el esse en cuanto tal. Quien conociera perfectamente el esse, conocería todos sus grados.[43]

Podemos recoger todas estas consideraciones en este ensamble de textos: "Omnis res est per hoc quod habet esse" (*I*, 22 n. 210), "res ad invicem non distinguuntur secundum quod habent esse: quia in hoc omnia conveniunt (...) Sed (...) quia enti non potest fieri aliqua additio secundum modum quo differentia additur generi (...) relin-

quitur ergo quod res propter hoc differant quod habent diversas naturas quibus acquiritur esse diversimode" (*I*, 26 n. 239): "nomen autem rei a quidditate imponitur, (...) nomen *entis ab esse*" (*I*, 25 n. 236 c).

Para nuestra inteligencia, *las formalidades* (y no el acto de ser) *proporcionan la faz eidética, pero ellas se resuelven en la actualidad del esse*: ésta es la dialéctica de la fundación del esse que pertenece intrínsecamente a la noción intensiva, objeto-conquista de la metafísica.[44]

II

LA ANALITICA DEL ENTE

1. La línea del esse

Luego de la instancia anterior en que relevamos la perspectiva metafísica de la *SCG*, podemos comenzar la remonta de los pasos que integran su itinerario especulativo.[45]

Si bien, como se dijo antes, el orden teológico de la obra hace plantear expositivamente primero el tema de Dios, *la especulación tiene su comienzo en la aprehensión resolutiva del ente y procede a través de su análisis.*

En este sentido, la continuidad de los libros y capítulos de la *SCG* está dada por el ens-esse como es recibido en la aprehensión resolutiva.

El ente, noema originario y resolutivo de todo conocimiento, se resuelve en el esse: *"ens ab esse imponitur"*[46], por ello *"esse dicitur de omni eo quod est"*, "omnibus autem commune est esse".[47]

Esta es la emergencia y patencia del esse del ente por sí mismo, sin necesidad de la mediación de la "nada" para su intelección. La nada aparece sólo secundariamente, en el primer principio derivado (pues lo primero absoluto es el ens-ab-esse) que es el de no-contradicción.[48]

El ente, que viene del esse y no de la nada (cfr. *II, 37* n. 1131 y *II, 41* n. 1176), es pura afirmación, es simple plenitud.

La prioridad metafísica del esse es históricamente también una conquista para TdA.[49] Podemos reconocer a través de sus citas expresas *dos momentos*:

a) la asunción en un contexto especulativo de la *definición de Dios* de Ex. III, 14 y su consecuencia de Ex. XXXIII, 19.

b) la transfiguración del esse bíblico a través de sus fuentes problemático-especulativas, especialmente el *Pseudo-Dionisio*, de quien toma la *noción intensiva del esse* y la vuelca en el acto aristotélico. (En *SCG* no cita De Causis IV, como lo hará en obras posteriores.)

Estos momentos quedan evidenciados en las "auctoritates" conformantes (el "hinc") que aduce cuando expone la perfección divina, corolario de su identidad entre essentia y esse.

a) "Hinc est quod, cum quaereret Moyses divinam videre faciem seu gloriam, responsum est ei a Domino, 'Ego ostendam tibi omne bonum', ut habetur Ex. XXXIII, 19, per hoc dans intelligere in Se omnis bonitatis plenitudinem esse";

b) "Dionysius etiam, in V cap. de Div. Nom., dicit: 'Deus non quodam modo est existens, sed simpliciter et incircunscriptive totum esse in Seipso accepit et praeaccepit'".[50]

En efecto, el esse es lo primero y fuente de todo. A una primera observación pareciera que el "vivere" es más perfecto que el simple "esse". Pero en seguida advierte que el "vivere" o el "sapere" o *cualquier perfección no es sino una contracción, un modo, una medida del esse*; éste es pura perfección. Por ello el ESSE SEPARATUM es la PERFECCION PURA, ése es Dios, el "Esse totaliter". En cambio los entes participantes son más o menos perfectos (o: más o menos imperfectos) según el modo en que participan el esse. Veamos la parte principal del capítulo.

"Licet autem ea quae sunt et vivunt, perfectiora sint quam ea quae tantum sunt. Deus tamen qui non est aliud quam suum esse, est universaliter perfectum, cui non deest alicuius generis nobilitas. *Omnis enim nobilitas cuiuscumque rei est secundum suum esse:* nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia nisi per eam *sapiens esset*, et sic de aliis. Sic ergo *secundum modum quo res habet esse, est suus modus in nobilitate*: nam res secundum quod suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis maiorem vel minorem, dicitur esse secundum hoc nobilior vel minus nobilis. (...) Deus igitur, qui est suum esse (...) habet esse secundum totam virtutem ipsius esse (...) Deus autem, sicut habet esse totaliter (...) est igitur universaliter perfectus. *Illa vero quae tantum sunt, non sunt imperfecta propter imperfectionem ipsius esse absoluti: non enim ipsa habent esse secundum suum totum posse, sed participant esse per quendam particularem modum et imperfectissimum*".[51]

El simple esse (simple in linea essendi) es pura perfección, la limitación le viene de ser recibido en un modo que lo coarta; la contracción viene de la composición in linea essendi. Toda determinación (como el vivere o el sapere) separada del esse se pierde en la nada, por ello se advierte que todas se resuelven en él y no son sino manifestaciones suyas.

También *semánticamente* se advierte que, quitado el predicado "est", todo sujeto carece de sentido, y no puede haber predicado alguno que no incluya el esse.[52] De manera que sujeto y predicado se resuelven siempre en el esse como acto de toda perfección.

Lingüísticamente se expresa esta situación en el hecho de que el verbo "ser" no puede ser puesto en voz pasiva. En cambio oficia de auxiliar en toda acción pasiva y supera el contraste entre hacer y padecer porque sustenta a ambos.

Encontramos en *SCG* una observación semántica a raíz de la cuestión del mal como privación. Dice TdA que, según Aristóteles, el

"ens" se puede decir como esencia y como cópula: la primera expresa el ens "extra mentem", la segunda el "ens rationis tantum".

"Ens enim dupliciter dicitur, ut Philosophus in Metaphysica docet. *Uno modo*, secundum quod significat essentiam rei, et dividitur per decem praedicamenta: et sic nulla privatio potest dici ens. *Alio modo*, secundum quod significat veritatem compositionis: et sic malum et privatio dicitur ens, inquantum privatione dicitur aliquid eprivatum".[53]

El Aquinate remite a *Metafísica V,7* (1017 a 22-35)[54] donde el Estagirita, al poner esta distinción, declina el "ens extra mentem" en los diez predicamentos, de modo que la cópula "est" carece de sentido si no es función de los términos que une (S-P). Este paso deja al *"ens" trascendente vacío de contenido* en el aristotelismo: cuánto más el infinitivo "esse" que nada dice determinadamente. Lo real será siempre una naturaleza determinada, el puro "ens" queda como una instancia mental iudicativa resoluble en los términos predicamentales. He aquí la *flexión al esencialismo*, el "olvido del ser" *("die Vergessenheit des Seins")* que apuntó M. Heidegger.[55]

Una fórmula paradigmática del esencialismo la podemos considerar la siguiente definición de "ens" de un notable escolástico.

"Cum (...) ens dicatur illud, quod entitatem seu essentiam habet, illud erit ens proprie per se et in rigore, quod unam essentiam vel entitatem habet. Illa autem essentia seu entitas una propriissime erit, quae in suo genere habet quicquid ad eius intrisecam rationem, seu consummationem, spectat; ergo illud ens, quod huiusmodi est sub ea ratione erit proprie ac per se ens".[56]

En cambio, TdA en su comentario al invocado pasaje de la "Metafísica" luego de seguir los pasos aristotélicos de la cópula a la naturaleza avanza prolongando a Aristóteles: resuelve toda naturaleza en el "ens" trascendente intensivo que es lo "sustancial" en cada naturaleza. Así el puro "ens" no es lo vacío sino lo más real. De manera que la verdad de cada naturaleza es *la verdad del esse fundante* (el esse es el predicado sustancial trascendente); en cambio la verdad del juicio será la existencia o no de hecho, lo cual es secundario (de predicato accidentale) y depende de lo primero: *el esse es el predicado que sustenta todos los términos.*

Por ello, mientras puede pensarse una naturaleza sin su existencia de hecho, no puede ni siquiera pensarse sin referencia al esse fundante. El fundante es el *"esse ut actus"*, no el "esse in actu"; la naturaleza es potencia participante del esse ut actus.

Esta resolución de toda naturaleza en el esse es lo que impide que la privación pueda considerarse una naturaleza: porque toda

naturaleza es un modo de participar el esse (esto es lo definitivo en ella) y la privación se opone contradictoriamente al esse (como non-esse). El esse es pura positividad y toda positividad se resuelve en él.[57]

Al decir con Aristóteles que el "ens" no es un género, no se produce el vacío del ente declinado en sus inferiores, sino que *emerge trascendentemente como noción intensiva* ("nam ens est superius ad unumquodque entium"). Mientras Aristóteles se detiene en los predicamentos como "predicados sustanciales" consistentes (y en éstos la sustancia), *para TdA la especulación continúa hasta el "esse"* como predicado sustancial de fondo y fundante de la sustancia. Para Aristóteles el esse queda como un hecho fáctico (casi fortuito), para TdA emerge como el fundamento de la realidad, de donde procede también, y por tanto, toda facticidad.

El planteo aristotélico deja la vía expedita a la reducción del esse como existencia fáctica, relegada al orden de la predicabilidad accidental, como claramente expondrá *Avicena*, influyendo en el joven *TdA* del *"De ente et essentia"*.[58] Luego la misma "escuela tomista" considerará (erróneamente, por falta de criterio histórico-crítico) esa posición como la auténtica del Aquinate, centrando toda la fuerza en la no-inclusión de la existencia en el concepto de la esencia, sin tomar nota del proceso de transformación de las fórmulas del Aquinate y de su explícita crítica al extrinsecismo aviceniano.[59]

Lo que no advierte el esencialismo es el carácter *intrínsecamente sintético del ente finito*, el cual es siempre un modo del esse, donde el "quod est" limita al "esse". La novedad que TdA perfila en distintas obras con mayor precisión es la *intrínseca pertenencia del esse al ens*, de lo contrario éste se disuelve en la nada. El Aquinate no habla de composición de "essentia et existentia" sino de "quod est et esse" o de "essentia et esse". La existencia es un resultado, no un principio metafísico.

En el ejemplo de la sabiduría reportado por TdA en nuestro texto de *SCG I,28* no otra cosa importa la sabiduría sino el "sapiens esse": "et sic de aliis". He aquí *la prioridad absoluta del esse*: la sabiduría, la vida, la inteligencia, etc... son participaciones del esse[60], éste es su acto radical.

Toda cualidad, forma, especie, género, perfección pura... se funda en el esse, porque éste es su acto. Es el acto de todo acto, el acto más simple y universal y el más intenso: *"nihil est formalius et simplicius quam esse"*.[61]

Esta noción intensiva del esse, al ser proyectada sobre el binomio aristotélico de acto-potencia como estructura del finito, revela *el esse como acto intensivo.*

Debido a la correspondencia entre acto y perfección, TdA arriba al "esse ut actus", de donde procede el "esse in actu". Si lo perfecto es

"ser en acto", el Esse que no tiene coartaciones (perfectísimo) carece de potencia, por tanto no sólo es "en acto" sino que es Acto Puro.

"Amplius. Unumquodque perfectum est in quantum est actu; imperfectum autem secundum quod est potentia cum privatione actus. Id igitur quod nullo modo est potentia sed est actus purus, oportet perfectissimum esse".[62]

De este modo, TdA, al volcar la primacía del esse intensivo, recibida de los neoplatónicos[63], en los cauces aristotélicos de acto-potencia, arriba a la noción de acto absoluto que ya no es aristotélica sino que recupera el "ser" parmenídeo.[64] Así interpreta y transfigura la noción del Esse que recibe de la fuente bíblica y la tradición hermenéutica patrística.

La terminología de *"esse intensivo"* (técnicamente incorporada por C. Fabro) tiene su base en un texto del mismo TdA: "Si enim intelligatur corpus album infinitum, non propter hoc albedo *intensive* infinita erit, sed solum extensive, et per accidens; poterit enim aliquid albius inveniri".[65] La "albedo intensive infinita" sería la "albedo separata", que es el sólito ejemplo usado por TdA para ilustrar los teoremas sobre la perfección absoluta del "Esse per essentiam".[66]

La noción aristotélica de acto, que permanecía en el campo de las formas (la sustancia), es rescatada por TdA para el esse, de modo que la forma sustancial resulta ser potencia de frente al esse, que es su acto.[67] Por tanto la sustancia requiere su composición con el actus essendi: sólo así puede sustentar los accidentes.[68]

El Acto Puro en cuanto se participa en distintas medidas comunica el acto de todo ente, por el cual –según su medida– cada cual es algo y lo es en acto. La emergencia del esse ut actus intensivo que establece la línea del participante al Participado, al mismo tiempo que señala su continuidad en la unidad de lo real, plantea el problema parmenídeo de la univocidad del ser.

Sobre la línea aristotélica, TdA prolonga la analogía del ens, manteniendo el carácter intensivo del esse, en el modelo neoplatónico de la participación. Aristóteles había afianzado la analogía con la distinción de los predicamentos, TdA mediante la intrínseca pertenencia del esse al ente echa las bases de la unidad, que por la estructura participada (fundamento de la distinción real entre quod est et esse) tendrá carácter analógico.

La emergencia del esse que hemos planteado deviene la línea-eje de la especulación. La reconducción de la realidad a sus principios, como tarea del filósofo, deviene la *"reconducción al esse"*, por la intrínseca pertenencia dependiente del ens al esse.

Así, en el *libro I de la SCG*, el conocimiento de Dios se hará siempre sobre el nódulo de la condición de Esse per Se Subsistens. En

el *libro II*, que trata del ente finito, lo primero será considerar su producción en el esse y solamente luego su distinción de naturalezas, y posteriormente el estudio de las naturalezas (aquí lo decisivo será también la estructura metafísica, v. gr. *II,52-55*).[69]

En el *libro III* retoma la distinción entre el Esse per Se Subsistens y la creatura, cuya realidad está mediada por el amor que le comunica el esse, y se ocupa del fin de la creatura: que se identifica con el bien (=esse perfectum) que el amor creante ama.[70]

2. *La composición de "quod est et esse"*

La *sinteticidad del ente finito* encontrada desde el primer conocimiento y reconfirmada en cada contacto con el ente real y en la visión panorámica de la multiplicidad de los finitos, determina que la tensión ens finitum/esse se precise buscando los principios constitutivos.

La clave de este análisis es la conclusión en la *distinción real entre quod est et esse* (entre essentia y actus essendi). Esta es la consecuencia especulativa a que se arriba por la sinteticidad del ente finito y el descubrimiento del esse intensivo.

La distinción real se convierte en el *momento especulativo fundamental* de la metafísica de TdA y, juntamente con la noción intensiva, operará en todo el itinerario de la especulación.[71]

Ya Aristóteles había establecido la tensión acto-potencia como constitutiva de los entes físicos (compuestos de materia y forma), por exigencia del realismo gnoseológico y vía de solución al monismo. Pero nada dice sobre la composición potencia-acto en las sustancias separadas; termina su *Metafísica* con el Acto Puro, nada dice sobre si las formas inmateriales tienen alguna composición. Este es otro momento aristotélico de la "declinación del ser" en los predicamentos a que hicimos referencia.

Aunque en los *Analíticos Posteriores* dice, hablando del hombre, que una cosa es el τὸ δὲ τί (esencia) y otra el εἶναι (ser), sin embargo no hay ningún desarrollo que indique la distinción real. Si se trata de una distinción de razón o si hay lugar a descubrir algo más es discutible[72]; pero nos parece cierto que *no hay ningún desarrollo explícito*, y no se ve que la tesis de la distinción real fuera concorde con el conjunto de textos aristotélicos (aunque sí sea una adecuada prolongación de elementos que se hallan en el Estagirita).

No nos corresponde aquí entrar en la investigación de la historia de la distinción real entre esencia y esse.[73] Solamente nos parece oportuno indicar algunos elementos históricos en función de TdA, para situar y entender mejor su itinerario especulativo en nuestra SCG.[74]

Ya señalamos que la noción del Esse bíblico intensificada con la fuente pseudodionisiana es la que TdA vuelca en la noción aristotélica de acto, y volveremos sobre ello.

Ahora bien, tanto en la patrística (incluso s. Agustín) como en Alfarabi, Avicebrón, Avicena y Boecio se desarrolló la diferencia de la creatura con Dios en el campo de la *composición* y la *simplicidad*: esto era una posesión teórica generalizada al tiempo de TdA.[75]

Sin embargo, ya en el *"De ente et essentia"* TdA se opone al *hilemorfismo universal* como explicación de la composición en las creaturas. Esta doctrina era sustentada por los maestros de su tiempo (la entera escuela franciscana, excepto Juan de la Rochelle) que la presentaban como agustiniana, cuando en realidad provenía de Avicebrón.[76]

De frente al hilemorfismo universal, que "dictis philosophorum communiter repugnat", TdA expone la distinción entre "essentia et esse" como propia de los finitos. Reivindica esta composición para las sustancias espirituales, excluyendo de ellas la composición de materia y forma. Por esta polémica, los textos más claros y extensos de TdA a propósito de la distinción entre esencia y acto de ser serán los que tratan de las creaturas espirituales. Los más definitivos *"De spiritualibus creaturis"* y *"De substantiis separatis"*.

En el juvenil opúsculo *"De ente et essentia"* encontramos tres argumentos para probar la composición de las creaturas espirituales. El *primero* es de orden lógico: la esencia no incluye el esse sino en el Ipsum Esse, por tanto el esse es recibido de fuera ("adveniens extra"). El *segundo* es de corte metafísico: el Ipsum Esse sólo es uno, pues la multiplicidad de entes no puede darse por adición sino por recepción en formas diversas. El *tercer* argumento también es metafísico: el esse de la creatura es causado extrínsecamente (no le viene de la esencia), procede como acto a la potencia.[77]

En su *"In quattor libros Sententiarum"* TdA trae de diversa manera (en la redacción y la ocasión) al menos cinco diversos argumentos para la distinción. Sabido es que la primera redacción de esta obra es anterior a SCG (se la suele situar entre 1254 y 1256), pero también que la redacción definitiva que ofrecen los códices pareciera ser muy tardía. Hasta el momento (y lamentablemente por largos años en el futuro inmediato) no se cuenta con la edición crítica ni con un juicio seguro de la datación de las redacciones. Por ello (y por así mantenernos en nuestra fuente) nos limitamos a presentar un elenco sumario no-exhaustivo: 1) la creatura es causada, por tanto es compuesta: de allí la distinción; 2) la distinción como fundamento de la causalidad; 3) de la fundamentación objetiva del juicio se sigue la composición-distinción; 4) de la semejanza a la esencia de Dios se sigue la composición; 5) de la participación se sigue la composición-distinción.[78]

En esta misma obra encontramos un texto que nos parece oportuno recoger por la claridad con que señala la distinción real. Estableciendo la distinción entre lo eterno y lo "eviterno", dice que el primero es solamente aquel en quien se identifica esencia y esse, de modo que sólo se distinguen por la razón, en cambio el segundo es la creatura espiritual: en ella esencia y esse se distinguen realmente pero no hay sucesión temporal porque la potencia es totalmente cumplida por su acto, a diferencia de los entes hilemórficos que (por su materialidad) siempre tienen potencialidad para nuevos (sucesivos) actos y por tanto son temporales.[79]

Una encuesta en la *"De veritate"* también nos muestra los argumentos de la causalidad y de la participación.[80]

En cambio, es pertinente detenernos en el *"In Boëtii De hebdomadibus"*, comentario datado entre 1255 y 1261 (más probablemente entre 1257-1258). Posiblemente porque TdA se ocupara de él contemporáneamente a cuando escribía la SCG es que en SCG en el tema que nos ocupa adopta la terminología de Boecio y lo cita como "auctoritas".

En su comentario TdA asimila la distinción entre "quod est et esse" que Boecio planteaba a nivel conceptual entre "concreto y abstracto" y la proyecta al plano metafísico "ens-esse", formulando la distinción entre *"id quod est" = essentia* y *"esse" = actus essendi*. También de Boecio asimila la participación y la proyecta al plano metafísico.

Dice Boecio: "diversum est esse et id quod est. Ipsum enim nondum est; at vero id quod est, accepta essendi forma, est atque consistit".[81] En su comentario TdA aplica la distinción entre concreto y abstracto que plantea Boecio al concreto "ens" y al abstracto "esse" tomados en el plano conceptual, como "currens" y "currere". Boecio habla de "essendi forma accepta", TdA de "actus essendi".[82] Para ambos el existente es el concreto.

La segunda diferencia que trae Boecio entre abstracto y concreto es que el segundo participa del primero, éste de nada participa: "Quod est participare aliquo potest, sed ipsum esse nullo modo participat. Fit enim participatio cum aliquid iam est. Est autem aliquid cum esse susceperit" (ed. cit. n. 12). Boecio introduce aquí el concepto platónico de participación en el contexto aristotélico de la distinción entre abstracto y concreto. Al decir Boecio "esse" se refiere a la esencia abstracta lógica; en cambio TdA en su comentario pasa del plano lógico al metafísico. El ens participa del esse no simplemente como un abstracto que se recibe sino como un *todo de perfección que es coartado en un concreto siempre imperfecto.*[83]

III

LA DISTINCION ESENCIA-ESSE EN LA SCG

1. La doctrina tomista de SCG

El tema essentia-esse aparece por primera vez en *SCG I,10* (n. 62) cuando anticipa que en *I,22* mostrará su identidad en Dios, pero refuta que por ella baste la intelección de la idea de Dios (per se incluyente de su existencia) para demostrar su existencia real.

En *I,22* ("Quod in Deo idem est esse et essentia") desarrolla la identidad y niega la distinción ("aliud essentia et aliud esse") mediante seis argumentos: 1) porque es necesse-esse el esse implica esa esencia; 2) porque es necesse-esse esa esencia implica el esse; 3) porque es causa primera no recibe el esse de otro; 4) en los que se distingue esencia y esse hay composición de potencia y acto; 5) en los que se distingue hay composición, lo que implica secundariedad y requiere una causa componente; 6) los compuestos son por participación, Dios es Primum Ens.

La contrapartida que ya se prevé es la afirmación de la distinción en las creaturas. Esto acontece en *II,52: "Quod in substantiis intellectualibus creatis differt esse et quod est"*. La contraposición entre las creaturas y Dios tiene aquí su punto fundamental; que todas las creaturas se caracterizan por la distinción se sigue de haber reservado la identidad como propia de Dios.

En II,52 ya supone esa consecuencia y la verifica en las creaturas intelectuales: también ellas son compuestas in linea essendi. Una vez más, la cuestión de las sustancias espirituales será el punto de explicitación.

En SCG no aparece citado Avicebrón y su hilemorfismo universal en este capítulo ni en los siguientes; pero se entiende ese problema como trasfondo cuando en *II,54* afronta la cuestión "Quod non est idem componi ex substantia et esse, et materia et forma". Quizá sea en función de la finalidad de diálogo con los gentiles que haya preferido omitir una polémica y directamente expone el problema.[84]

Tampoco cita en II,52 a Avicena, pero se advierte su influjo, ya asimilado en "De ente et essentia". Esta ausencia sin embargo es un

signo de lo que el análisis del texto nos hará ver: nos encontramos en un diverso momento de la maduración especulativa de TdA.[85]

La *única fuente especulativa expresamente mencionada* en II,52 es el célebre pasaje de *Ex. III,14*; como confirmación de todo el capítulo introduce:

"Hinc est quod Exodi III,14 proprium nomen Dei ponitur esse QUI EST, quia eius solius proprium est quod sua substantia non sit aliud quam suum esse".[86]

A lo largo de todo el capítulo utiliza la noción de Dios como Esse Subsistens elaborada en *I.22*; el cierre es también una vuelta a esa conquista.

En I,22 reporta dos "auctoritates" como receptores especulativos de la noción bíblica revelada a Moisés. Invocando a Hilario y Boecio hace converger la noción teológica con la tesis filosófica de la identidad entre esencia y esse.[87] Una vez más TdA recurre a sus fuentes como puntos de apoyo para su especulación propia en la que las ha asumido.

Ahora bien, en *SCG II,52* adopta la terminología de Boecio, tal como vimos en "De hebdomadibus" y la transposición metafísica operada en el comentario tomista. Con "quod est et esse" quiere referirse a "essentia et esse". La observación terminológica nos la da el mismo TdA cuando de frente al hilemorfismo universal expresa que la única composición de potencia y acto en las sustancias espirituales es la de *"ex substantia et esse,* quae a quibusdam dicitur *ex quod est et esse;* vel *ex quod est et quo est"*.[88] Aquí deja totalmente fuera la sutil concesión de llamar "materia" a la potencia en todos los finitos, tal como se encuentra en cambio en otros textos.[89]

Volviendo a nuestro texto, es claro que se sitúa en el marco de la *emergencia del esse ut actus intensivo* (fuente bíblico-dionisiana) y articula la sinteticidad del ente finito en la *tensión boeciana del concreto-imperfecto y el perfecto-separado* (participante/participado). El tratamiento despliega siete argumentos que veremos a continuación.

2. *El primer argumento*[90]

Su esquema es:
a) al Esse Subsistens nada se le puede añadir;
b) no se puede diversificar, es Uno;
c) en *toda otra* sustancia se da la composición real.

La fuerza del argumento está en a); los pasos siguientes son corolarios. Se trata de la tensión entre el esse finito y el Esse Subsis-

tens. "Si enim esse est Subsistens nihil praeter ipsum esse ei adiungitur".

La clave de la imposibilidad de añadir al Esse es el principio de no-contradicción: de manera que fuera del Esse Intensivo nada hay. Lo ilustra con el ejemplo de la composición predicamental accidental, donde el "esse substantiale" y el "esse accidentale", que permanecen distintos, se componen (accidentalmente unidos).

"Quia etiam in his quorum esse non est subsistens, quod inest existenti praeter esse eius, est quidem existenti unitum, non autem est unum cum esse eius, nisi per accidens, inquantum est unum subiectum habens esse et id quod est praeter esse: sicut patet quod Socrati, praeter suum esse substantiale inest album, quod quidem diversum est ab eius esse substantiali; non enim idem est esse Socratem et esse album, nisi per accidens".

Los cambios, la distinción entre sustancia y accidentes, nos ponen experiencialmente ante el finito. *La posibilidad de añadir viene de la finitud.* Un modo finito puede adquirir nuevos modos finitos distintos; esto es lo que sucede en el campo predicamental, donde la sustancia permaneciendo idéntica sin embargo adquiere accidentes.

Ahora bien, el puro Esse (intensivo) no puede diversificarse, mientras permanezca en sí mismo: sólo puede hacerlo por algo distinto. Esto *"otro"* es el *"subiectum"* en que es recibido: un recipiente que lo coarta según la medida de su potencialidad. Por ello *la sustancia no se identifica con su esse.*[91]

"Si igitur non sit esse in aliquo subiecto, non remanebit aliquis modus quo possit ei uniri illud quod est praeter esse. *Esse autem inquantum est esse, non potest esse diversum: potest autem diversificari per aliquid quod est praeter esse;* sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis".

La *identidad* de todo ente finito le impide que sea disuelto en el Esse Puro. Permanece en sí, finito pero sustentado en el Esse Uno Separado, del cual recibe el esse en la medida de su capacidad.

"Illud *ergo quod est Esse Subsistens, non potest esse nisi unum tantum.* Ostensum est (I,22) autem quod Deus est suum Esse subsistens. Nihil igitur *aliud praeter Ipsum potest esse suum esse. Oportet* igitur in omni substantia quae est praeter Ipsum, *esse aliud ipsam substantiam et esse eius*".

La identidad del finito señala que su esencia concreta es realmente distinta del *Esse Subsistens* y de su esse: éste al ser recibido la sustenta en la realidad.

3. *El segundo argumento*[92]

Su esquema es:
a) el esse se encuentra en todos los entes;
b) el Esse Separado Subsistente es sólo Uno;
c) todo *otro* no es "suum esse".

La fuerza de este argumento está en b). "Amplius. Natura communis, si separata intelligatur, non potest esse nisi una: quamvis habentes naturam illam[93] plures possint inveniri". Toma el *ejemplo de la participación nocional de las especies al género,* la cual se da por las diferencias. El género, por el principio de no-contradicción, permanece uno-abstracto, aunque se participe por muchos por la *introducción* de las diferencias; los distintos modos del género contracto en la especie provienen de las diferencias que se le *añaden.* El género en sí permanece uno.

"Si enim natura animalis per se separata subsisteret, non haberet ea quae sunt hominis vel quae sunt bovis: iam enim non esset animal tantum, sed homo vel bos. *Remotis autem differentiis* constitutivis specierum, remanet natura generis indivisa: quia eadem differentiae quae sunt constitutivae specierum sunt divisivae generis Sic igitur, si hoc ipsum quod est esse sit commune sicut genus[94], esse separatum per se subsistens non potest esse nisi unum".

El caso del esse es diverso a la participación nocional en el orden predicamental, pues no hay diferencias que se le puedan añadir: el esse es comunísimo. El esse sólo se diversifica porque *pertenece a diversos sujetos que lo reciben parcialmente.* La identidad del finito le viene por la esencia que divide el esse común intensivo; éste es recibido según distintos sujetos formales.

"Si vero non dividatur diferentiis, sicut genus, sed *per hoc quod est huius vel illius* esse, ut veritas habet; magis est manifestum quod non potest esse per se existens nisi unum. Relinquitur igitur quod, cum Deus sit Esse Subsistens, nihil aliud preater Ipsum est suum esse".

4. *El tercer argumento*[95]

Su esquema es:
a) no hay sino un Infinito;
b) el Esse Subsistens es Infinito;
c) no hay sino un solo Esse Subsistens.

La fuerza del argumento radica en a). En una primera redacción (luego suprimida) se encuentra toda una exposición paralela con un supuesto "infinito corpóreo", el cual ocupando todo el espacio no deja lugar para otro infinito: necesariamente es uno solo el infinito corpóreo hipotético.[96] En la redacción definitiva es eliminado el paralelismo, y la argumentación corre sólo por la vía metafísica.

Otra modificación redaccional es que primero hablaba sólo de un infinito que "omnem perfectionem comprehendit" luego añadió "essendi". Con lo cual resulta claro el paso del orden formal al actual, por cuanto el Esse Infinito que encierra la totalidad de las perfecciones, es plenitud de acto, es Acto Puro in linea essendi, no recibido en ninguna potencia.

"Adhuc impossibile est quod sit duplex esse omnino infinitum: esse enim quod omnino est infinitum, *omnem perfectionem essendi comprehendit*; et sic, si duobus talis adesset infinitas, non inveniretur quo unum ab altero differret. *Esse autem Subsistens oportet esse infinitum: quia non terminatur aliquo recipiente.* Impossibile est igitur esse aliquod esse subsistens praeter Primum".

Una vez más, *la identidad del ente finito real,* que no se disuelve en el Esse Subsistens, *señala su composición*: el esse ut actus que es pura perfección y de por sí es infinito, se limita al ser recibido como acto de un sujeto distinto a sí, una potencia de perfección real que toma una parte de la totalidad de las perfecciones. Por ello sólo en el Infinito la esencia y el acto de ser se identifican.

Hasta aquí, *los tres primeros argumentos de SCG II,52 retoman el segundo argumento del cap. IV del "De ente et essentia"*, pero impostándolos en una consideración del esse que insinúa reiteradamente su condición de "actus essendi" (aunque todavía subsista frente a él el esse como "esse substantiae").

5. *El cuarto argumento*[97]

Su esquema es:
a) al Esse per Se Subsistens sólo le conviene el Esse;
b) esse-ab-alio es una composición;
c) el ente causado es compuesto.

Es claro que el Esse Subsistens es sin composición en sí mismo, por el principio de no-contradicción. Toda determinación ulterior es en razón de una composición con algo distinto. Por ello la abaliedad (que es una determinación) denota composición.

"Item. Si sit aliquod esse per se subsistens, nihil competit ei nisi quod est entis inquantum ens: quod enim dicitur de aliquo non inquantum huiusmodi, non convenit ei nisi per accidens, ratione subiecti; unde, si separatum a subiecto ponatur, nullo modo ei competit. *Esse enim ab alio causatum non competit enti inquantum est ens*: alias omne ens esset ab alio causatum; et sic oporteret procedere in infinitum in causis, quod est impossibile ut supra ostensum est".

La clave está en que el ens de TdA no es un vacío concepto abstracto, que pueda considerarse indiferente a ulteriores especificaciones como "causado" o "incausado". De por sí "ens" dice perfección, actualidad. La abaliedad es una determinación no perteneciente al ente como tal, al ente común, sino al ente finito: es determinación común del ente finito.

En *SCG II,15* había realizado el *ascenso* de la multiplicidad de finitos participantes al Uno que es el Esse-per-essentiam, del cual dependen causalmente: de la participación estática se sigue la participación dinámica como dependencia causal. De manera, por tanto, que los múltiples finitos son causados y el único Esse-per-essentiam es puro Esse.

Ahora *TdA desciende*, mostrando que la condición de causado implica que *el ente finito no es simplemente su esse, sino que lo tiene*, recibido, lo tiene compuesto con otro algo ("id quod", como sujeto). "Illud igitur Esse quod est Subsistens, oportet quod sit non causatum. Nullum igitur ens causatum est suum esse".

6. *El quinto argumento*[38]

Su esquema es:
a) lo que pertenece por la sustancia pertenece por sí y no por otro;
b) toda creatura tiene su esse por otro (causado);
c) ninguna creatura por su sustancia es su esse.

Una vez más se advierte la emergencia del esse. Solamente el Esse Subsistens se identifica con el esse. Repárese en que no se trata de la simple actualización de la esencia (que por análisis de precisión conceptual no pertenecería a la sustancia); se trata de que la sustancia es totalmente causada, en el orden estático y dinámico; ella no tiene de sí el esse: éste es un acto que le viene como a potencia.

"Amplius. Substantia uniuscuiusque est ei per se et non per aliud: unde esse lucidum actu non est de substantia aëris, quia est ei per aliud. Sed *cuilibet rei creatae suum esse est ei per aliud*: alias non esset causatum. Nullius igitur substantiae creatae suum esse est sua substantia."

La clave está en la condición creatural, es decir de causado: no sólo en su actualidad de facto sino en que su misma esencia es dependiente. Si bien TdA no cita a *Avicena*, la formulación del quinto argumento recuerda al tercero del *"De ente et essentia"* y a *"De veritate"* (q. VIII a.8) donde lo cita explícitamente. Cuánto más si se toma rigurosamente el ejemplo de la luz y el aire, donde la luz es un accidente. Sin embargo el extrinsecismo accidentalista puede ser descartado y entenderse el argumento en modo que el esse per aliud haga referencia a la causalidad predicamental y trascendental.

En efecto, en una primera redacción de este argumento comparecen las dos formas de participación, predicamental y trascendental.[99] Teniendo a la vista este antecedente y considerando lo que llevamos dicho sobre la noción de ens-esse que nos ofrecen los textos, se advierte que *"per aliud" no es solamente el efecto de la causa eficiente, sino también la misma formalidad intrínseca*: cuyo acto es el esse en cuanto participado fundante.

La versión posterior es más breve y permite una lectura no solamente en términos de participación dinámica por causalidad eficiente; lo cual nos parece un empobrecimiento y un descuido de las posibilidades de penetración del texto que el contexto de la obra y la historia redaccional del mismo ofrecen. Por ello consideramos que la fórmula última es una abreviación y no una contraposición a la primigenia.

El ejemplo platónico de la idea de hombre es claro: un género es por sí lo que le pertenece por definición, pero siempre puede participar de otro género y todos los géneros participan del esse; éste de nada participa. He aquí la emergencia del esse intensivo como plenitud. Puesto que la participación siempre (en sus formas predicamental y trascendental) implica causalidad, todos los entes causados (todos los finitos) no son su esse sino que lo participan. De manera que *el esse no viene simplemente a actualizar una esencia, sino que la misma esencia como acto formal es una participación del esse, éste es su "acto" más radical.* Por ello *la esencia* (el sujeto concreto = id quod est) *no es su acto por sí, sino per aliud*: lo tiene recibido.

7. *El argumento desaparecido*[100]

La misma versión primigenia de la SCG traía antes del actual sexto argumento un desarrollo en términos de acto y potencia.

Cuando se recibe algo de otro se es potencia respecto al acto; acto es lo recibido, y viene de un agente en acto. *El acto recibido es el acto del recipiente* (que es potencia). La sustancia del creado es potencia

respecto al esse que es su acto y su perfección; *el esse no se añade, es el acto del recipiente,* como recibido en un sujeto.

Mayor claridad se ve aún en lo que sigue: la sustancia es potencia no como algo previo al esse, como una materia ya existente que puede recibir nuevas formas, sino que respecto al esse y sólo así es potencia: es decir carece de realidad alguna en sí misma. Porque *frente al esse simpliciter nada hay.*

8. *El sexto argumento*[101]

Su esquema es:

a) todo agente actúa en cuanto es en acto;

b) sólo el primer agente es agente perfectísimo;

c) sólo el primer agente es en acto en modo perfectísimo; sólo Él es el Ipsum Esse Subsistens.

La fuerza del argumento está por un lado en la primacía del acto respecto a la potencia, y por otro en la distinción entre forma (o acto formal) y acto de ser.

De la primacía del acto sobre la potencia se sigue la perfección del Primer Agente como perfectísimo. Ahora bien, la perfección es el esse, que es el acto radical: ante él toda forma es potencia.

"Item. Cum omne agens agat inquantum est actu, primo agenti, quod est perfectissimum, competit esse in actu perfectissimo modo. Tanto autem aliquid est perfectius in actu quanto talis actus est in via generationis posterior: actus enim est tempore potentia posterior in uno et eodem quod de potentia ad actum procedit. *Perfectius quoque est in actu quod est ipse actus quam quod est habens actum:* hoc enim propter illud actu est. His igitur sic positis, constat ex supra (I,13) ostensis quod Deus solus est primum agens. Sibi ergo soli competit esse in actu perfectissimo modo, ut scilicet sit *ipse actus perfectissimus. Hic autem est esse ad quod generatio et omnis motus terminatur: omnis enim forma et actus est in potentia antequam esse acquirat.* Soli igitur Deo competit quod sit ipsum esse: sicut competit quod sit primum agens".

El texto definitivo dice "omnis enim forma et actus est in potentia antequam esse acquirat", ese "actus" debe entenderse como acto formal (como elemento de la esencia en los hilemórficos y como forma simple en los espirituales), previo al acto de ser (actus essendi).

El texto primitivo decía: "omnis forma vel actus est in potentia antequam perveniatur ad esse".[102] En el latín medieval y en el de TdA el cambio de "vel" por "et" no modifica el sentido; en cambio el *"acquirat"* en vez de *"perveniatur"* resulta más claro en el sentido del "esse ut

actus": no se trata de "llegar a ser" como un desarrollo de potencialidades, sino de adquirir el acto de ser. Mientras el Ipsum Esse es el Acto, las creaturas (que dependen de Él) lo tienen: habens actum. Lo recibido es el acto que es acto de la forma y la realiza.

La vía del acto se impone en cuanto la realidad de un ente se funda en su acto. La finitud señala el carácter imperfecto y por tanto recibido del acto de ser del finito.

9. *El séptimo argumento*[103]

Su esquema es:
a) el Ipsum Esse es sólo el Primer Agente;
b) las creaturas tienen el esse por participación;
c) las creaturas no son su esse.

Como cerrando el argumento anterior y explicitando lo que se insinuaba en todo el capítulo como su trama de fondo, comparece la participación como razón de la distinción real entre quod est et esse.

"Amplius. Ipsum esse competit primo agenti secundum propriam naturam[104]: esse enim Dei est eius substantia ut supra (I,22) ostensum est. Quod autem competit alicui secundum propriam naturam suam, non convenit aliis nisi per modum participationis: sicut calor aliis corporibus ab igne. Ipsum igitur esse competit omnibus aliis a primo agente per participationem quandam. *Quod autem competit per participationem, non est substantia eius.* Impossibile est igitur quod substantia alterius entis praeter agens primum sit ipsum esse".

Este argumento está en la primera redacción y se mantiene en la definitiva sin modificaciones de fondo, las variaciones introducidas sólo han buscado hacerlo más claro. Además le ha quitado una introducción que ubica en contexto; su prescindencia lo deja más simple y directo.[105]

En este séptimo argumento es claro que se toma el esse como acto de todo acto, como fundamento resolutivo de lo real. El acto del finito se manifiesta como participado del Acto Puro que es el Esse Subsistens. Por ser "participado" es recibido, es tenido, no es por esencia. De aquí la distinción entre el esse ut actus y el sujeto.

Concluyendo este capítulo recogemos que es el análisis del ente finito el que lo manifiesta sintético y comportante la distinción real entre essentia y esse.

Si bien los argumentos están dirigidos al problema de la creatura espiritual en la intención del capítulo, de por sí tratan de toda creatura. De manera que el párrafo introductorio del capítulo hay que entenderlo

como que, aunque no haya composición hilemórfica, en las creaturas espirituales hay composición de essentia y esse porque toda creatura participante es así constituida.

"Non est autem opinandum quod, quamvis substantiae intellectuales non sint corporeae, nec ex materia et forma compositae, nec in materia existentes sicut formae materiales, propter hoc divinae simplicitati adaequentur. Invenitur in eis aliqua compositio ex eo quod non est idem in eis esse et quod est".[106]

No se trata de dos estados del sujeto: ser en potencia y ser en acto, como dos aspectos de la misma realidad o dos situaciones suyas. Se trata de dos principios del ente finito, realmente distintos como la potencia y el acto.

El "esse" distinto del "quod est" no es la simple existencia. Esta es un efecto extrínseco. El esse es el acto intrínseco, raíz y fundante de la forma.

La forma (que se dice "acto" respecto a la materia en los hilemórficos) es potencia frente al actus essendi: requiere ser "actuada" y no simplemente "actualizada". La "actualización" deriva de la "actuación".[107]

En los argumentos de TdA que hemos seguido se advierte una asistematicidad en el sentido que lo que en alguno es usado como premisa es probado en otro por lo que se deriva de él. Sin embargo, esto no afecta la consistencia del tratamiento sino que manifiesta una interpenetración de los argumentos entre sí. La pluralidad de éstos tiene una trama común que conduce al tema de la participación, en su doble modo. Esto lo hemos mostrado en el análisis de los argumentos y se evidencia en I,22 (n. 210). Posteriormente, por ejemplo en *"De spiritualibus creaturis"* (quaestio unica, art. 1) presentará un solo argumento, que toma los principales elementos de los siete aquí desplegados y los unifica en el de la participación como argumento definitivo.

IV

LA DETERMINACION DEL ENTE-POR-PARTICIPACION

1. *La sinteticidad del ente finito*

El análisis metafísico del ente finito real, que fenomenológicamente se manifiesta sintético (por la esencia y la existencia fáctica) operando con la noción de esse intensivo llega a descubrirlo como *"ente-por-participación"*.[108]

Esta determinación nocional de "ente-por-participación" (frente al "Esse per Se Subsistens", "Primum Ens" o "Ens per essentiam") no es una experiencia fenomenológicamente relevable, pero tampoco es conclusión de una demostración. En realidad ella se "muestra" en el proceso metafísico analítico de reducción del ente concreto al esse que es su acto. *Es en la reflexión metafísica intensiva que se ilumina la participación como la definición resolutiva del ente que se revela limitado y multiplicado.*

En el realismo metafísico de TdA la verdad del pensamiento procede del "asimiento" del esse y es éste quien mide en su plenitud óntica el pensamiento ontológico. En la apertura y penetración creciente del conocimiento en el esse intensivo que es acto de todo acto, perfección de toda perfección, cada ente, en su resolución fundante en el esse, se revela como participante. De esta determinación originaria, la más radical del esse de cada ente, se siguen las consecuencias de la limitación y de la multiplicidad-distinción.

No sólo *no cabe demostración de la real fáctica presencia del ente-por-participación* (sino solamente su asimiento noéticamente originario), sino que *tampoco cabe la demostración de su condición de participante que tiene un esse participado.* No hay ningún otro principio que el mismo esse del cual pueda partir el conocimiento; es la penetración resolutiva en la riqueza del esse la que lo descubre como el acto fundante que se presenta por partes. En esa resolución del ente en el esse que se manifiesta y se retrae en el ente porque lo *funda inmanentemente,* lo hace *intrínsecamente luminoso* y lo *trasciende*: allí se manifiesta la determinación estructural de la participación.

En efecto, en su *"In librum Boëtii De hebdomadibus Expositio"*

(obra anterior o casi simultánea a SCG) había aquilatado esta definición: "est autem participare quasi partem capere";[109] por ello cada ente al ser conocido en su naturaleza real por el concepto correspondiente es descubierto como un "recorte" en la intensa riqueza del esse: en ella el esse "contrahitur ad aliquem specialem modum"[110] pues "omne quod participatur determinatur ad modum participati, et sic *partialiter* habetur et non secundum omnem perfectionis modum".[111]

El esse trascendente intensivo que se manifiesta en los entes señala que cada realización concreta es siempre parcial; aun la suma complexiva de las realizaciones parciales resultará siempre tal porque la adición de los "esse participados" no se identificará con el Esse Subsistens. Media el salto metafísico que (como se verá) marca la diferencia y dependencia del ente sintético (compuesto in linea essendi) respecto al "omnino simplex". Dicho complejo aditivo permanece con la determinación de "ente-por-participación".

El "esse ut actus", asido oscuramente en la primera experiencia de un ente real cualquiera y clarificado en la reflexión metafísica intensiva, no es un contenido nocional elencable junto a los demás. Es el acto fundante de toda realidad, en el cual se recortan las esencias como modos que lo contraen, que lo participan. Por ello el concepto ya supone el asimiento del esse, y el juicio opera con el esse y los conceptos. Los contenidos conceptuales son aprehensiones de las modalidades esenciales que participan (toman una parcialidad) del esse.

Esta situación estructural de ser un modo finito del esse, la *sinteticidad,* se perfila como constitutiva de todo ente al que accede directamente nuestro conocimiento; por ello el añadido de "por participación" casi resulta redundante para indicar el ente: el objeto de nuestro conocimiento es el ente-por-participación.[112]

La condición del ente como "por-participación", iluminada en la espiral ascendente intensiva que pasa de las distintas formas esenciales (aprehendidas en la abstractio o en la separatio proprie dicta) al acto de ser (como acto real de toda formalidad), *se clarifica en la distinción real de esencia y esse, que es su consecuencia más inmediata.* Es ésta una adquisición del análisis metafísico, como se vio en el capítulo anterior, que arriba a la estructura del ente en sus principios metafísicos; la limitación del ente, evidente al pensamiento inmediato, encuentra en la determinación de "ente-por-participación" su resolución reflexiva última y en la distinción-composición esencia-esse su íntima estructura.

En efecto, el esse que es asido en el contacto con la realidad, siendo de por sí perfección, es en sí sin límite; es el modo del recipiente-participante el que lo limita, y puede hacerlo porque se distingue realmente, como un "aliud" que es principio intrínseco-constitutivo del ente, principio metafísico de limitación.[113]

Porque lo "aliud" al esse simple intensivo no es sino recibiendo el

esse, y al recibirlo no lo recibe en toda su plenitud (pues entonces sería idéntico y no habría tal recepción y por tanto no habría tal ente real finito), por ello, lo recibe "participative". La diferencia metafísica radical entre el Esse y los entes es la de "Esse-per-essentiam" y "ens-per-participationem"; que haya un (o muchos) ente (s) por participación sólo es posible por la composición del esse con la esencia, a la cual se da: la diferencia metafísica no tiene otro camino, en la posición del ente por participación, que la vía de la composición in linea essendi como estructura del ente.

Por ello, en el fondo de los argumentos usados en *SCG II,52* (ver capítulo anterior) el esquema común es la resolución del argumento séptimo: porque la determinación de "ente-por-participación" es la última y más radical; por ello (como ya dijimos) en las últimas obras TdA sólo se remitirá al argumento de la participación, insertando allí los elementos de los restantes como en una única consideración (v. gr. *"De spiritualibus creaturis"* quaestio unica, art. 1).

En la lectura continua de SCG se advierte la centralidad de la determinación de "ente-por-participación" y su diferencia metafísica originaria con el Esse Subsistens. Es en esta *diferencia originaria real* donde se define el esse real en su resolución última. Por ello los senderos que se siguen de esta determinación son los caminos del análisis metafísico en su instancia suprema, sea de los entes finitos sea del Infinito Real: todo lo que se dice del finito tiene su última fundamentación en su condición de ente-por-participación, y todo lo que se dice de Dios tiene su raíz en su condición de Esse-per-Se-Subsistens.

Así pues, la primera consecuencia es la *sinteticidad del ente* por la composición real de "quod est et esse": en donde el "esse" no es poseído "totaliter" (o "universaliter") sino "partialiter". En rigor, "tomar una parte" sólo puede ocurrir en el reino de la cantidad después de una división real; pero en sentido más amplio se puede expresar como un *"quasi* partem capere" el tener una perfección de modo limitado (y por tanto imperfecto).

La explanación ulterior de esta sinteticidad, que clarifica aun más la determinación de "ente-por-participación", nos la revela como *composición de acto y potencia* en el plano metafísico.

Que el ente finito sea compuesto de acto y potencia lo revela (como consecuencia suya) la distinción entre esencia y esse, aquélla es potencia y éste es acto.[114]

Así aparece en TdA una noción de acto que va más allá de la aristotélica, pues la lleva a su última consecuencia. Mientras para el Estagirita "acto" como "perfección" se aplica solamente a la forma, reservando la noción de "potencia" como "indeterminación" para la materia; TdA por su noción de esse intensivo identifica el esse como

acto por excelencia, como acto de todo acto y fuente intrínseca única de actualidad in linea essendi (es decir, de actualidad real). Le dedica al tema un íntegro capítulo con cuatro argumentos.

En el *primer argumento*[115], partiendo de la distinción entre la sustancia y el esse, la fuerza reside en mostrar que el esse es el *"complementum"* de la esencia, es decir, aquello que la lleva y pone en su perfección (real). El discurso no es intrincado: sólo el esse perfecciona, fuera de él puede haber capacidad (potencia) pero no perfección; fuera del esse nada hay, él es el principio de todo lo real.

El *segundo argumento*[116] parte de la *dependencia* del finito respecto al Esse Subsistens. Si el esse del finito (por la distinción real) es comunicado a la esencia, ésta de por sí no tiene realidad sino cuando lo ha recibido, por ello el esse es su acto y ella es potencia.

El *tercer argumento*[117] explicita lo que estaba en el fondo de los dos anteriores: *la estructura de la participación.* La perfección participada es la que encierra en sí la actualidad, el participante se encuentra en situación de simple capacidad por carecer de la perfección mientras no la reciba: así el esse participado es el acto (perfección) a nivel óntico de la esencia (potencia) en el seno del ente por participación. Frente a éste, sólo el Esse Subsistens (y por ser tal) se destaca como Acto Puro.

El *cuarto argumento*[118] toma su base en la semejanza del efecto respecto a la causa, lo que sucede por la participación de la misma perfección o acto. El acto fundamental de toda creatura resulta así el esse, que es lo más común y en lo que se conecta y emparenta con el mismo Dios, Esse Subsistens. Por lo cual el esse ut actus es el principio de asimilación con Dios, el punto de diferenciación metafísica (la esencia, que define el ente por participación) será potencia.

Así como en *II,52* el análisis efectuado sobre las sustancias intelectuales para la distinción entre quod est et esse tiene valor conclusivo para todos los finitos, la consecuencia de esta distinción, la composición de acto y potencia in linea essendi, se extiende a todas las creaturas. Así lo expresan claramente las fórmulas finales de los argumentos, sobre todo a partir del segundo: "qualibet substantia creata", "substantia omnis creata"].

Después de la sinteticidad esencia-esse, su explicitación como *sinteticidad de potencia-acto define con precisión la determinación del ente-por-participación* en el original descubrimiento analítico del Aquinate.

El esse intensivo es el acto ut sic; con una recuperación de la iluminación metafísica parmenídea se perfila nítidamente la emergencia y exclusividad resolutiva del esse. De manera que solamente por participación del Esse (Acto Puro) tiene actualidad el ente, entonces es "existente". En el primer argumento se puede ver cómo solamente

cuando el esse ha perfeccionado como cumplimiento real la sustancia, ésta, al adquirir el esse, cobra existencia: la existencia es el efecto, el resultado extrínseco de la posesión del actus essendi (su principio metafísico). De manera que, en verdad, tratando del acto que es el esse, hablar de "paso" de la potencia al acto tiene un carácter figurado traslaticio: pues no se trata de cambiar de estado, como el agua "pasa" de líquida a gaseosa o sólida, sino de una diferencia radical: del no-ser al ser, del no-tener al tener.[119]

La absoluta radicalidad de la diferencia metafísica entre la esencia (potencia) y el acto de ser se puede contradistinguir con la potencialidad-actualidad en el devenir material, donde ya se supone una base anterior (ej. la leña para el fuego). En cambio frente al esse ut actus la potencia-esencia es de por sí carente de perfección real.

La esencia, como tal, *sólo tiene realidad cuando es asimilada al acto de ser participándolo.* Fuera del compuesto la esencia carece de realidad alguna; es potencia real sólo en el seno del ente sintético.

El caso de la diferencia metafísica entre esencia y esse, potencia y acto in linea essendi, escapa a la imaginación y a toda ejemplificación precisamente porque (nuevamente: como dijo Parménides) fuera del ser sólo cabe (y secundariamente) concebir el no-ser. *Frente al acto intensivo de ser no hay ningún otro acto.*

Como lo realmente distinto del esse, la esencia en sí es pura potencialidad en el seno del compuesto; no potencia activa sino potencia pasiva.[120] Así se ilumina cómo toda actualidad procede del esse, que para actuar la esencia nada presupone[121] y reclama para sí absolutamente toda actualidad real. *El esse de ningún modo es potencia,* es simple actualidad; *el acto ut sic es el esse* y a él corresponde absolutamente la *prioridad metafísica.*[122]

Las *esencias* carecen de entidad alguna propia subsistente intrínseca, pero no son la pura negación, *no son la nada*: por su ordenación al acto de ser participan en un grado ínfimo del esse y en tal condición gozan de una cierta nobleza.[123] Pero esto no significa una hipostatización de un mundo de puras esencias; esto sería irreconciliable con la absoluta primacía del esse.

Ciertamente, fuera del esse las esencias desaparecen en el no-ser; por ello, es el esse quien las fundamenta no sólo cuando las actúa en el compuesto, sino y con mayor razón como posibles: son posibles en referencia al esse ut actus, son "potencia pasiva de", y su correlato es la potencia activa máxima del Esse, que en realidad se identifica con el mismo Esse sin añadirle nada por ser el Esse Subsistens, Perfecto, Acto Puro.[124]

El esse intensivo, en cuanto puro acto, no encierra en sí ninguna limitación. Por ello el Esse Subsistens o Esse Intensivo Real es perfectamente Uno.[125] De allí se sigue que la diferenciación metafísica

entre el Esse Subsistens y el ente-por-participación sólo se da por la potencia pasiva que es la esencia (el "quod est") de este último, realmente distinta de su esse participado.

La unidad inescindible en sí del esse intensivo como acto pone en luz que *el esse participado del ente sintético no es él un "participante" del Esse Subsistens,* es decir: *no tiene en sí el principio de su limitación,* ésta le viene de la esencia.[126] *Es la esencia el "participante"* que toma una contracción ("quasi partem capere") del Esse-Uno; esa parte o contracción, que está medida por la esencia, es el *esse participado.*

El *esse inmanente intrínseco* del ente finito es el "recorte" del Esse que toma o recibe la esencia (potencia que determina como recipiente al esse ut actus) en la composición metafísica.

Este esclarecimiento permite advertir cómo las divisiones del ente como en-acto y en-potencia, perfecto e imperfecto, sustancia y accidentes, son propias del ente-por-participación. Dentro de éstas, la división entre acto y potencia (en la sinteticidad óntica de essentia y esse) es el último escalón que esclarece la diferencia metafísica originaria.

Esta, *la diferencia metafísica entre el Esse Subsistens y el ens-per-participationem,* resulta la división resolutiva del esse; ésta es la *última diferenciación* en la que son asumidas todas las penetraciones metafísicas sobre lo real y la *raíz metafísica originaria* de toda otra determinación. La pluralidad de las esencias ha manifestado en la reflexión intensiva al esse intensivo y en él esas diversificaciones; éstas son esclarecedoras y conducentes a la última resolución de la diferencia metafísica, que resulta ser el eje de todo análisis del esse comunísimo.[127]

V

LA DIFERENCIA METAFÍSICA REAL

1. *Unidad y diferencia de lo real*

El *ens-esse intensivo comunísimo*, que es descubierto permanentemente en la multiplicidad, y resolutivamente diferenciado en la originaria bifurcación de la diferencia metafísica, sin embargo, *recupera su unidad en cuanto "omnis res est per hoc quod habet esse".*[128]

En el amplísimo horizonte de lo real la penetración metafísica arriba a esta última diferenciación introducida por la disrupción real o participación metafísica del Esse-Acto por la potencia pasiva del sujeto-esencia recipiente.

La subsunción de las divisiones predicamentales de sustancia y accidentes, y la de acto y potencia in linea essentiae (como materia y forma) en la nueva conceptuación trascendente de acto y potencia in linea essendi (como esencia y esse)[129] devela a la esencia, sea simple o compuesta, en su condición de potencia pasiva frente al esse ut actus que emerge con primacía absoluta.

La reconducción al esse intensivo como el acto por el cual (quo, en ablativo) *lo real es tal, le permite a TdA la recuperación de la unidad del ese*: esta óntica unidad (el ens-esse) que permanece como iluminante original (illud quod primo intellectus concipit) y originario (et in quod conceptiones omnes resolvit). La verdad del conocimiento, en cuanto asimiento de lo real, tiene su correlato y fundamento en esta unidad del esse intensivo, fuera del cual, como opuesto, nada hay.[130]

La precisión de qué tipo de potencia pasiva sea la esencia hace ver en toda su fuerza la absoluta emergencia del esse intensivo en su unidad. *Potencia pasiva como tal es la esencia en el seno del ente sintético,* es decir en el compuesto metafísico: se trata de una potencia que tiene razón de tal por su ordenamiento al esse-ut-actus; al ser actuada es sustentada por el esse, y de diverso modo permanece susceptible de nuevas actuaciones, mediante una nueva forma que la haga partícipe del esse de un modo nuevo, según se trate de la esencia hilemórfica o de una forma pura.[131] El hilemórfico mantiene potencialidad por la materia, la forma pura va de acto en acto.[132]

Ahora bien, previo a la composición con el esse ut actus en sentido estricto no hay esencia sino el *"posible"*. Este se puede considerar desde dos ángulos. Por una parte, como potencialidad del Acto Puro Esse Subsistens: en este sentido *remite totalmente a la potencia activa del Esse Subsistens,* de modo absolutamente trascendente y extrínseco, carece de sustento, no tiene en sí ninguna potencia pasiva real pues no tiene un actus essendi propio. Por otra parte, considerado el "posible" en sí mismo, se reduce a la simple no-contradicción interna, pero carece de toda potencia real (aun pasiva) pues no tiene fundamento en ningún principio propio, ya que no hay ningún principio real fuera del esse, del cual pudiera provenir. Así, *fuera de la composición real no hay esencia real.*

La advertencia de que las potencias pasivas aristotélicas se refieren al cambio en los entes hilemórficos ya existentes, y la asunción de sus nociones de acto-potencia para hacer ver cómo en esa perspectiva el puro "posible" carece en sí de todo principio real aún pasivo (por ello es nulla potentia) se entronca con la distinción entre esencia y esse como potencia y acto para clarificar la situación tal cual queda planteada con la emergencia del esse ut actus.

El puro posible nada real es; en cambio *la esencia como elemento del compuesto metafísico es real como potencia,* lo cual es un comienzo en la participación del esse: pues es potencia de su acto.

En la clara autoafirmación del esse ut actus y la exclusión de simultaneidad (por falta de consistencia real) de todo otro principio pone de modo definitivo la unidad del esse; *frente al esse no hay principio alguno que se distinga de él, que pueda formar composición con él, que pueda limitarlo en modo alguno.*

De este modo arriba TdA especulativamente al antiguo problema de la unidad y la multiplicidad en el esse, o sea (dicho con mayor precisión) *la cuestión de la verdad de la participación metafísica.*

2. *El contexto histórico*

El punto de la especulación tomista a que hemos arribado en esta instancia de nuestra hermenéutica reaflora la vieja *problemática parmenídea* de la correspondencia entre el mundo de la intuición y la exigencia inteligible de su revolucionario descubrimiento del grande y resolutivo principio: ἔστι γὰρ εἶναι, μηδέν' δ' οὐκ ἔστι(133); hay dos modos de hacerse presente lo real, como múltiple (según la opinión) y como Uno (según el pensamiento). El rigor de la manifestación del εἶναι, que excluye del pensamiento *unívocamente* su contrario (μηδέν δ'οὐκ ἐστι), cierra la posibilidad de admisión de generación y corrupción algunas, pues sólo serían posibles por algo contrario al ειναι, lo que

absolutamente no es. Así el "ser" parmenídeo es ingenerado, incorruptible, sin pasado ni futuro, inmutable e inmóvil, perfectamente igual y Uno en sí mismo.[134] Parménides, aún no elevándose a una metafísica de la inmaterialidad sino permaneciendo en el cosmos y la φύσις, sin embargo *negó la consistencia de la duplicidad de principio y principiado a nivel metafísico resolutivo.*

Aunque hoy los estudios hagan ver que no sería históricamente válida la interpretación de los textos parmenídeos como negando absolutamente el plano de la mutación, reduciéndolo a la "vía del error" (donde se combina ser y no-ser), sino que se descubre la "tercera vía"[135], permanece la aporía de la irresolución entre el plano de los fenómenos (donde la mutación es admitida como real) y el de la inteligencia: es la aporía de la multiplicidad en la unidad de lo real. La "tercera vía", donde la luz y la noche son ambas ser, podría haberle abierto la consideración de las desigualdades en el modo de ser; pero las diferencias no aparecen desarrolladas sino más bien reasumidas en la unidad estática del Ser-Uno. Parménides no esclareció una oposición intrínseca al ser como tal, la cual sin embargo no rompiese su unidad; la reinsumió en una unicidad, una unicidad aporética.

A *Platón* le debe el pensamiento occidental la clara elevación al nivel metafísico como nivel suprasensible en el cual encuentra su explicación el mundo sensible; ésta es la "segunda navegación" de la que él habla en el *Fedón*: los elementos materiales no explican por sí, sino que remiten a un principio verdadero en sí, la *Idea*. La fundación de todas las cosas se hace en la Idea respectiva, de la cual *participan*[136]: lo Bello-en-sí y por-sí, el Bien-en-sí y por-sí, lo Grande-en-sí y por-sí, etc... La Idea platónica, como fundante, se encuentra en el plano óntico-metafísico y no puramente noético; el participante tiene en sí una presencia o comunión con la respectiva Idea.

En la *República*[137] las Ideas son concebidas como *"lo-que-es-en-sentido-pleno"* (τὸ παντελῶς ὄν), es decir con un carácter óntico absoluto, de modo que los devenientes sensibles no "son" sino que "tienen" por participación. Esta dirección, señala G. Reale, "apriva la via per un ricupero di Parmenide e per una mediazione fra eraclitismo ed eleatismo"[138]; ciertamente por esta dirección se podía recuperar la unidad del ser y su multiplicidad a través de la inmanencia y trascendencia de este ser-pleno, que mediante la μεθεξις, κοινωνια o παρουσια funda la multiplicidad en continuidad dialéctica de *principio y principiado.* Pero si bien no sería estrictamente exacto decir que Platón fraccionó el "ser" parmenídeo (pues los eleatas no estaban aún en la "segunda navegación" o metafísica en sentido suprasensible), el "ser" platónico no conserva la unicidad eleática y ni siquiera una unidad intensiva omniabarcante. *El "ser" platónico es una multiplicidad originaria,* por cierto jerárquicamente orgánico, pero irredimiblemente

múltiple, en cuyo vértice se encuentra el Bien o Idea del Bien.[139] Esta se encuentra más allá del ser y resulta su causa.[140] Lo que no desarrolló Platón en los diálogos escritos es cómo la Idea del Bien causa las otras Ideas.

La multiplicidad de Ideas lleva a Platón a *admitir el no-ser como clave de diferenciación,* se trata del no-ser como "alteridad"; este es el modo como rompe definitivamente la absolutez de la unidad parmenídea.

Precisamente en el diálogo *Parménides* desarrolla la imposibilidad de que lo Uno exista en manera absoluta: cada Idea es "una" junto a "muchas otras"; cada Idea es la "unidad" fundante de la multiplicidad empírica; todas las Ideas juntas constituyen una unidad de sistema donde a su vez algunas contienen a otras.[141]

En el *Sofista* encontramos de nuevo, como exposición constructiva de superación del eleatismo, la necesidad de incluir *el no-ser junto al ser* en cada Idea para que su identidad sea constituida por su diversidad de las demás; paradojalmente, en la composición es mayor la "cuota" (por así decirlo) de no-ser que de ser: pues para ser tal Idea determinada y solamente tal, debe no-ser todas las demás.[142] De este modo Platón dejaba sin resolver el problema de la unidad y la multiplicidad del ser, sencillamente porque en su mundo de Ideas *la multiplicidad originaria había desplazado al ser como el acto de todo acto, subordinándolo a las formas y derivándolo al plano de la predicación formal,* junto con el no-ser, como un *participante* (no el Participado: éste es la Idea) que en definitiva es potencia.[143]

Sin modificar el problema del desplazamiento del ser parmenídeo, pero otorgándole mayor acabamiento a la especulación, la *"doctrina no-escrita"* de Platón, que nos llega principalmente a través de Aristóteles, Espeusipo y Xenócrates, la cual correspondería a su última etapa, dice que *la multiplicidad de Ideas no sería lo absolutamente originario,* sino que ellas derivarían en definitiva de *dos principios*: la díada de *lo Grande y lo Pequeño* (como principio material) y *lo Uno* (como principio formal) al modo de *participante y Participado.*

El nuevo paradigma interpretativo de Platón a través del carácter definitivo de la "doctrina no-escrita", desarrollado por la escuela de Tubinga[144], al poner en evidencia la identidad entre el Uno y el Bien, lleva a advertir que en la protología platónica la acción del Uno-Bien sobre la díada Grande-Pequeño resulta no sólo de tipo formal (como la presenta Aristóteles) sino también *eficiente.* Por ello el Uno-Bien, como primer principio (emergente frente a la díada), es fundamento último de la axiología (como causa de justicia y virtud), fundamento de la dimensión veritativa y noética (causa de verdad y cognoscibilidad) y fundamento ontológico (causa del ser y de la sustancia).

El Uno-Bien sería la causa eficiente y determinante formal de

las Ideas por acción sobre la díada Grande-Pequeño como elemento hilético. A su vez *el demiurgo* ejerce la causalidad eficiente sobre la χώρα tomando como modelo formal las Ideas.[145]

Así lo Uno sería la causa eficiente-formal (ejemplar) de las Ideas y éstas la causa formal (ejemplar) de las cosas.[146] La base de esta pirámide descendente es la χώρα = espacialidad, entendida como receptáculo de todo lo que se genera; ella, en sí siempre indeterminada, recibe las semejanzas de las Ideas (por obra del demiurgo) por modo de participación.[147] Este elemento hilético último (la χώρα) no es el puro no-ser pero tampoco nada determinado en sí, "participa" de un modo oscuro de lo inteligible.[148]

De todas maneras, *el Uno-Bien* puesto más allá del ser (como su causa) *permanece en el orden formal* y es este orden formal el emergente *aun en la causalidad eficiente* del primer principio. Esta dimensión de eficiencia vertical que fue dejada de lado por Aristóteles, en su presentación de *Metafísica* I,6, será reincorporada por los neoplatónicos.

Concluyendo, en Platón nos encontraríamos con una doble situación. De una parte el *desplazamiento del ser por la forma* (el "olvido del ser" denunciado por Heidegger); por otra parte, como consecuencia suya, *la resolución última en una doble estructura bipolar como determinante y determinado o sea como participante y Participado*: en el plano inteligible (lo Uno y la díada Grande-Pequeño) y en el plano sensible (la semejanza de la Idea y la espacialidad). El intermediario dinámico de ambos mundos es el demiurgo.

El formalismo y la estructura determinante-determinado son los caminos especulativos que subsistirán en *Aristóteles*, "el más genuino de los discípulos de Platón"[149] en una metafísica ("segunda navegación") definitivamente adquirida y desarrollada como "filosofía primera". Pero, prolongando la enérgica *crítica al separatismo* platónico (extremistamente presentado por el Estagirita) en cuanto las Ideas separadas no pueden ser causa de la existencia ni del conocimiento de las cosas sensibles, desde el punto de vista ontológico el ataque más a fondo nos parece el que le hace de no haber superado el eleatismo y haberse quedado *Platón atrapado en el Uno parmenídeo.*

El intento platónico de derivar la multiplicidad (en las Ideas) con la unión de dos elementos (determinante-determinado) resulta contradictorio con la eternidad y subsistencia en sí que le atribuye a esos elementos; el error platónico residiría en haber conservado los caracteres del ser parmenídeo para esos elementos de la multiplicidad, con lo cual la multiplicidad resulta reabsorbida en la unidad.[150]

La solución aristotélica reside en la incorporación del devenir en el seno del ser, reconociéndole realidad consistente a lo físico, en donde *el ente es originariamente múltiple* (τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς)

pero siempre en referencia a una realidad determinada que es la sustancia[151], ésta es el *centro unificante fundamental.* Por ello, en Aristóteles, el ente en cuanto ente (ὄν ᾗ ὄν) expresa la multiplicidad de significados del ente y la relación que intrínsecamente los liga, en cuanto sólo por la sustancia cada modo del ente es un ente.[152]

Para Aristóteles el realismo fundamental que recoge *la multiplicidad y el devenir como verdades del ente* le señala la vía diversa de la eleática, a la que acusa de confundir el plano de lo real con el del pensamiento.

En la presentación extremista del separatismo platónico lo lleva a la aporía insoluble de lo Uno o de las Ideas (perfectas en sí) que se participan o imitan de diverso modo porque la materia (lo indeterminado) los determina; así descalifica, junto con el separatismo, los modelos metafísicos de la participación y de la mímesis.[153] En la misma perspectiva resalta Aristóteles la contradicción platónica de haber admitido que el no-ser es; como se advierte, esta exposición no resulta ceñida al no-ser de los textos platónicos del *Sofista* que hemos citado, pues se trataba de un no-ser relativo y no absoluto. De todas maneras, esta presentación le permite al Estagirita avanzar hacia lo que considera la solución definitiva del problema parmenídeo: *no se trata de ningún no-ser* (absoluto o relativo) *el que permite la multiplicidad óntica, sino la diversidad de géneros del ente.* La alteridad (que Platón había llamado no-ser, entendiéndolo relativamente) no es necesariamente no-ser sino simplemente otro modo del ente. *La pluralidad está en el seno mismo del ente, el cual no tiene una significación única*: o mejor, lo uno (el ente) tiene significaciones múltiples.[155]

Todo el elenco de los modos del ente[156] se puede considerar *en potencia o en acto,* éstos recorren todas las modalidades del ente y se diversifican según la tabla de esas modalidades categoriales. No es que se haya destruido el ente-uno, sino que se lo ha descubierto plural en sentidos, de modo que inequívocamente la alteridad se da en el seno del ente.

Mediante la distinción de acto y potencia, Aristóteles pone en su precisión la estructura diádica ensayada fallidamente por Platón como salida del parmenidismo: al ente le pertenece tanto la determinación (acto) como la indeterminación (potencia), en cuanto la naturaleza y el movimiento y las mutaciones son el paso (μετάβασις) de la indeterminación inicial a la determinación final.

El *acto* (ἐνέργεια, ἐντελέχεια) es *perfección* (que se actúa o actuada), y tiene *absoluta prioridad de superioridad* sobre la *potencia* (δύναμις); la potencia no se puede ni siquiera conocer sino reportándola al acto por su condición de "capacidad de".[157] Con la introducción de estos modos se resuelve la aporía eleática del devenir; no se trata del paso

de un no-ser absoluto al ser, sino del ser-en-potencia al ser-en-acto. El movimiento se da en la trama del mismo ser.

Aquello que pasa de la potencia al acto son los modos categoriales del ente; no por participación de un ente en sí perfecto (la Idea platónica) sino por la causalidad que se verifica en el plano de lo concreto (no del universal).

Lo real es el campo de los modos categoriales, con la primacía absoluta de la sustancia (οὐσία): de manera que la pregunta por qué es el ente resulta equivalente a preguntarse qué es la sustancia.[158] Si bien la sustancia sensible, sínolo de materia (potencia) y forma (acto) es la que se nos presenta inmediatamente y está sujeta a generación y corrupción, por encima de ella se ubican las sustancias sensibles incorruptibles (también hilemórficas), y en la cumbre las sustancias suprasensibles formas puras.

El vértice de la ontología aristotélica es presidido por el *Acto Puro*[159], principio eterno e inmóvil, que mueve como objeto de amor (ὡς ἐρώμενον κινεῖ) no como causa eficiente.

Como comenta Reale, este mundo plural, si bien totalmente influenciado de este Acto Puro por su atracción, no ha tenido un inicio absoluto; no ha habido un momento en el cual fuese el caos (el no-cosmos) precisamente porque la primacía es del acto y no de la potencia: siendo eterno el Acto Puro, ha atraído siempre el universo y así éste es eternamente; la causalidad que ejerce es de tipo final y no creacionístico.[160]

Entonces, el coronamiento de la ontología aristotélica es esta Sustancia Forma Pura que es Acto Puro como Intelección de Intelección (νόησις νοήσεως); no el Esse Subsistens sino el Primero y más Perfecto de la serie de los entes, la Sustancia más Perfecta.[161]

Mirando en conjunto la ontología aristotélica, en función del contexto histórico especulativo de TdA, tenemos que el ente está (y siempre) más allá de sus significados; y si bien se dispersa en ellos no se agota en ellos. Si bien cada una de las categorías es ente, ni el Acto Puro ni todas las categorías juntas *nunca serán el ser entero* (intensivo). No es que la pluralidad remita a la Nada, esto no es aristotélico; el esfuerzo por volver hacia lo Uno (y en su defecto la negación absoluta) es rechazado por Aristóteles con un empirismo que se conforma en la humilde aceptación de la *realidad originariamente plural* de los entes, sin ceder a la homonimia.

Este pequeño *rodeo* histórico (Parménides, Platón, Aristóteles) nos sirve para ubicar la especulación del Aquinate. Ciertamente, aunque se pueda decir (con sus evidentes restricciones) que el ser parmenídeo luego de la flexión formalista iniciada por Platón y seguida por Aristóteles es reencontrado por TdA[162], no es Parménides quien ha sugerido a TdA el esse intensivo.

En efecto, en nuestra SCG no lo cita explícitamente en ningún momento; al contrario, lo podemos descubrir criticado en los "errores" que menciona en *I,26*.[163]

En este nivel del análisis podemos comprobar que la salida de la flexión formalista platónico-aristotélica (donde la metafísica devino ontología de la forma, como Uno o como pluralidad categorial), le ha sido especulativamente sugerida a TdA de diferente modo por la lectura de los *textos bíblico-patrísticos y los neoplatónicos,* principalmente el Pseudo-Dionisio[164] y el Liber "De Causis"[165] pero también Boecio, Agustín y Avicena. Sin embargo, en la solución especulativa que TdA proporcionará de un modo original, hará converger e integrar en una asimilación reelaborante distintos aspectos ya sea del platonismo ya sea del aristotelismo.[166]

VI

LA CAUSALIDAD COMO CONTINUIDAD EN LA DIFERENCIA

1. *Realismo tomista de la diferencia originaria*

Retomando el hilo de la cuestión que nos llevó al rodeo histórico del capítulo anterior, la distinción entre la esencia y el actus essendi en modo que la primera nada es en sí y sólo adquiere razón de potencia pasiva real como principio metafísico en la composición estructural del ente sintético, plantea la emergencia absoluta del esse intensivo con una unidad propia no afectada en cuanto esse-ut-actus por las modalidades categoriales aristotélicas (que sólo son reales como potencia pasiva en la trama interna de la composición). De allí *la pregunta por la realidad de la diferencia metafísica originaria* entre Esse-per-Se-Subsistens y ens-per-participationem.

Este problema metafísico fundamental es planteado por TdA en *SCG I,26*: "Quod Deus non est esse formale omnium".

Comienza diciendo que, de la clarificación de la noción de Dios como Esse Subsistens se sigue esta conclusión, la cual es negada por "algunos" que sostuvieron un *monismo metafísico*.[167] Quiénes fueron estos adversarios no está dicho expresamente en este texto; sin embargo, en el paralelo de *"In quattuor libros Sententiarum"* (II d. 17 q.1 a.1) identifica a Parménides, Pitágoras y Platón entre los antiguos (siguiendo evidentemente la presentación aristotélica: en un momento refiere el libro I de la "Física") y David de Dinant entre sus relativamente contemporáneos ("quidam moderni").[168]

El desarrollo del capítulo lo hace en seis argumentos.

El *primero*[169] señala que el ente por participación se declina en las categorías, de donde proviene la coartación del Esse, por tanto, según la distinción real, al Esse como tal no le pertenece la categorización que proviene de la esencia.

El *segundo*[170] nos parece el más logrado:

"*Res ad invicem non distinguuntur secundum hoc quod habent esse: quia in hoc omnia conveniunt.* Si ergo res differunt ad invicem, oportet quod vel ipsum esse specificetur per aliquas differentias additas, ita quod rebus

diversis sit diversum esse secundum speciem: vel quod res differant per hoc quod ipsum esse diversis naturis secundum speciem convenit. Sed primum horum est impossibile: quia enti non potest fieri aliqua additio secundum modum quo differentia additur generi, ut dictum est. *Relinquitur ergo quod res propter hoc differant quod habent diversas naturas, quibus acquiritur esse diversimode. Esse autem divinum non advenit alii naturae, sed est ipsa natura,* ut ostensum est. *Si igitur esse divinum esset formale esse omnium, oporteret omnia simpliciter esse unum*".

Partiendo de la emergencia del esse intensivo común, advierte que las diferencias entre los entes necesariamente proceden de la esencia especificante y que es ésta la que introduce la diferenciación por la limitación que se sigue de la participación (adquisición) del mismo esse en modos diversos. De allí que el Esse Subsistens en sí, al no estar recibido en ninguna naturaleza sino ser Él mismo la propia naturaleza del Esse como Esse Subsistente Separado[171], se *diferencie originariamente* del ente por participación.

En este argumento se advierte simultáneamente cómo la estructura sintética del ente por participación exige la diferencia metafísica respecto al Esse Subsistens y permite la diferenciación predicamental entre los entes según la esencia participante del Esse: la multiplicidad de los entes es una posibilidad que se sigue, junto con la limitación, del hecho de la estructura sintética.

El *tercer* argumento[172] se apoya en el anterior y hace hincapié en que el ente sintético por su composición tiene carácter de principiado, en cambio el Esse Subsistens es en sí no-principiado sino principio único y absoluto.

Pero *la clave del problema,* que esclarece en su magnitud la luminosidad del segundo argumento, se encuentra en el *cuarto.*[173]

"Adhuc. *Quod est commune multis, non est aliquid praeter multa nisi sola ratione*: sicut 'animal' non est aliud praeter Socratem et Platonem et alia animalia nisi intellectu, qui apprehendit formam animalis expoliatam ab omnibus individuantibus et specificantibus; homo enim est quod vere est animal; alias sequeretur quod in Socrate et Platone essent plura animalia, scilicet ipsum animal commune, et homo commune, et ipse Plato. *Multo igitur minus et ipsum esse commune est aliquid praeter omnes res existentes nisi in intellectu solum.* Si igitur Deus sit esse commune, Deus non erit aliqua res nisi quae sit in intellectu. Ostensum est autem supra..."

Se trata de la *no confusión entre el esse intensivo común y el Esse Subsistens o Esse Intensivo Real.* El primero es sólo una noción, al modo como los predicables (aunque el esse no es un género sino una noción trascendente), y como tal subsume los particulares sólo en la mente del cognoscente. La razón de fondo es que *un esse común que concluyera en sí la síntesis o composición de todos los modos*

participantes, eo ipso, resultaría una pluralidad, como consecuencia de la sinteticidad aportada por las esencias.

De modo tal que, necesariamente hay que diferenciar como subsistente en sí al Esse Intensivo Real y cada ente-por-participación también real. Por otro lado, se debe reconocer que el "esse commune" es sólo una noción y que, fuera del Esse Subsistens, sólo cabe el ente sintético, que podrá ser más o menos perfecto, pero siempre en su condición de "per-participationem" y estructuralmente finito por tanto imposiblemente uno-por-necesidad: la multiplicidad no sólo es un factum sino una posibilidad estructural consiguiente a la sinteticidad óntica.

El *quinto* argumento[174] toma el hecho de la generación y de la corrupción, que (aristotélicamente) son verdaderos cambios en el esse por el cambio de la forma. El *realismo del devenir* exige la diferencia metafísica por la imposibilidad de que el Esse Subsistens, Intensivo Real, adquiera o pierda alguna perfección.

El *sexto* argumento[175] explaya el anterior advirtiendo que del monismo se seguiría la negación del cambio real en el esse participado y la aparición de nuevos sujetos (reduciendo la generación a una simple alteración del mismo sujeto, lo que es negar la identidad y subsistencia de los sujetos participantes).

Como confirmación de su especulación, en los párrafos siguientes TdA contrapone al monismo óntico la *doctrina bíblica* que por una parte exalta a Dios como "excelsum et elevatum" (Isaías VI,1) y "super omnia esse" (Rom. IX,5), y por otra rechaza el panteísmo (Sab. XIV,21); en esta doctrina TdA ve una confirmación de su refutación especulativa a la univocidad del ente: "Si enim Deus est esse omnium, non magis dicetur vere 'lapis est ens', quam 'lapis est Deus' ".[176]

Pero la riqueza de este capítulo es amplificada con una segunda sección donde trata de mostrar los argumentos de donde proviene el monismo metafísico; nos habla de *cuatro errores* ("huic autem errori quattuor sunt quae videntur praestitisse fomentum").

El *primero* consiste en la no advertencia de que el Esse Intensivo Real si bien incluye la perfección de cada ente sintético, lo hace de un modo supereminente y la comunica por una *inmanencia extrínseca* en la participación metafísica.[177]

El *segundo* procede ya no de una interpretación textual sino de una especulación que identifica a Dios con el esse commune previo a la composición, de modo que no tendría subsistencia en sí sino en los distintos participantes (como la noción universal sólo es real en los individuos); la réplica de TdA procede en la reiteración del carácter de Esse Intensivo Real que como tal es *absolutamente simple in linea essendi*: "nec solum absque additione, sed etiam absque receptibilitate additionis"; esta simplicidad absoluta que brota de su perfección intensiva real exige (por la subsistencia en sí) la diferencia metafísica de los

entes finitos y una especialísima individuación, como dice el Liber "De Causis": *Causa Prima ex ipsa puritate suae bonitatis ab aliis distinguitur et quodammodo individuatur".*[178]

El *tercer* error radica en considerar a Dios en su simplicidad como el elemento inicial, base de toda composición, a modo de materia prima (David de Dinant). Esta posición yerra en su concepción del Esse como vacío de contenido, confundiendo esa noción tan genérica e irreal con el Esse Intensivo Real que es simplicísimo por su Perfección.

El *cuarto* error procede de la limitación del lenguaje que, al indicar la emergencia del esse ut actus de todo ente y la condición de esse participado que es una "parte" del Esse Subsistens, con la expresión: Deus "in omnibus rebus esse", induce a tal confusión si no se precisa que el modo de esa presencia está dado por la participación causal.[179]

Recogiendo los hitos especulativos de este capítulo (I,26) de la *SCG*, podemos decir que la base de la diferencia metafísica se encuentra en el originario asimiento del ente sintético como sintético; este férreo realismo de sabor aristotélico le permite a TdA mantener la verdad del ente finito, su multiplicidad y su mutación en el orden real. El mismo realismo le permite descartar como error de base la consistencia de un esse commune, contradictorio con la consistencia de los sujetos sintéticos reales (como la Idea platónica y los entes sensibles, según la presentación del Estagirita). De allí que en la noción del esse commune surja la diferencia originaria real del Esse Subsistens (Ipsa Natura Essendi Separata, al modo platónico) y el ente-por-participación, exigida y esclarecida por la iluminación del esse ut actus y la esencia ut potentia.

La asunción de la vía ascendente vertical resolutiva (desde el realismo del ente sintético y la sugerencia bíblico-patrística se opera la inversión de la vía neoplatónica) le permite reafirmar la verdad del esse como Uno y múltiple, de un modo en el cual la Unidad no se destruye sino que se participa y afirma al finito en su propia realidad.

En la trama del capítulo ha estado permanentemente presente la Unidad y la Verdad del esse que es asido por la inteligencia, al mismo tiempo la sinteticidad del ente como un hecho real no deducido sino recibido; de esta sinteticidad se deriva la posibilidad estructural de otro hecho recibido: la multiplicidad. Por último (como andarivel resolutivo de fondo) la originaria diferencia metafísica en el interior de la misma unidad del esse commune.

Lo aquilatado en este nivel es la verdad fundamental de la diferencia metafísica; el esse se bifurca realmente en Esse-per-essentiam y ens-per-participationem: en el Esse Intensivo Real ("universaliter ens perfectum") y el ente sintético-finito ("secundum quod suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum").[180] Sólo en este andarivel de la diferencia metafísica se puede fundar la verdad del esse y de

cada ente. Para TdA la participación como estructura metafísica del finito lo funda no sólo en el plano trascendental sino también en la multiplicidad predicamental de especies e individuos.

2. *La continuidad en la diferencia*

La bifurcación de la diferencia originaria introduce en el esse una situación de unidad-multiplicidad que nocionalmente se expresa con la analogía: el esse se predica ante todo del Esse Subsistens, de los entes-por-participación sólo en relación a Él.[181]

La analogía, de raigambre aristotélica, llevada al campo de la diferencia metafísica (trascendiendo así el elenco categorial, que permanece en el campo del ente finito o ente-por-participación), resulta el correlato semántico-nocional de este andarivel originario.

Pero hay una instancia especulativa ulterior; la pregunta es *qué tipo de realismo ejecuta esta diferencia en continuidad.* Más aún, la obtenida diferencia metafísica ha partido siempre de un término real (el ente-por-participación), *¿cómo se remonta con apodicticidad el camino de la continuidad que encuentre al segundo término (el Esse Subsistens) también en su realidad?*

La respuesta a ambos interrogantes es la respuesta por la cobertura del salto óntico que supone la diferencia metafísica.

Si "participare" es "partem capere", ha de haber dentro de la estructura estática del ente sintético algún principio que lo conecte con el Participado. He aquí que el momento estático del ente sintético, en la afirmación de su verdad consistente, deriva en el *planteo dinámico de su fundación*, de su continuidad con el Esse-per-essentiam.

Como hemos visto, Aristóteles había descalificado la participación como un vínculo real que sustentase al término participante. La había reducido a la imitación (μίμησις) pitagórica, derivando la distinción sólo en aspectos lingüísticos.[182] Por otra parte, el mismo Platón, apurado en la cuestión, había resuelto la continuidad en la eficiencia del demiurgo[183] que toma las Ideas como ejemplares y actúa inteligentemente sobre la χώρα caótica produciendo el κόσμος. Pero el mismo Aristóteles había descalificado en una fuerte crítica la continuidad entre participante y participado en el sentido vertical, sea por vía de generación sea por vía de ejemplaridad, para exclusivizar la dirección horizontal de la causalidad eficiente del ente concreto al ente concreto.[184]

Dentro de la preocupación *neoplatónica* por el "acuerdo" entre Platón y Aristóteles este tema es receptado en dos direcciones fundamentales: la llamada "intuitiva" (Plotino, Porfirio, Agustín) y la "dialéctica" (Jámblico, Proclo, Pseudo-Dionisio, De Causis); ambas reincorporan la causalidad eficiente en la participación, aunque de diferente

modo. Es la segunda dirección la que mayor presencia tendrá en el occidente medieval y encontrará TdA para su elaboración teórica.

Boecio, procediendo en el mundo latino con cierta independencia dentro del neoplatonismo, había planteado la participación como un "recibir" de parte del participante: "(...) est autem cum *esse susceperit*".[185]

Ya dijimos cómo en su comentario a esta obra boeciana, TdA llevará lo que está referido al campo conceptual al nivel metafísico del esse intensivo y la distinción entre "quod est et esse" (ut actus). En efecto, la participación del "quod est" al "esse" es planteada también en términos de "recibir", y excluyendo las modalidades unívocas predicamentales de participación (a. - especie al género, individuo a la especie; b. - del sujeto al accidente, de la materia a la forma), *TdA tipifica la participación trascendental como la que se da entre el efecto y la Causa.*[186]

En *SCG II,15* nos dirá TdA que al ente por participación le corresponde la abaliedad en sentido causal. *"Quod per essentiam dicitur, est causa omnium quae per participationem dicuntur*; sicut ignis est causa omnium ignitorum inquantum huiusmodi".[187] En otro pasaje leemos: "Omne quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se sicut ad primum".[188]

He aquí que *una mayor explicitación de la estructura estática del ente sintético proporciona a TdA el hilo dinámico de la causalidad para mantener la unidad analógica en los términos de la diferencia metafísica.* Partiendo del Esse Intensivo se advierte que sólo puede convenir realmente a Uno; ahora bien, al predicarse de muchos porque participan de él, es necesario inferir que los participantes tienen el esse (toman parte) en la medida en que lo reciben de Aquel que lo es por esencia y al cual le corresponde en plenitud.

"Omne enim quod alicui convenit non secundum quod ipsum est, per aliquam causam convenit ei, sicut 'album' homini: nam quod causam non habet, primum et inmediatum est, unde necesse est ut sit per se et secundum quod ipsum. *Impossibile est autem aliquod unum duobus convenire et utrique secundum quod ipsum.* Quod enim de aliquo secundum quod ipsum dicitur, ipsum non excedit: sicut habere tres angulos duobus rectis aequales non excedit triangulum. *Si igitur aliquid duobus conveniat, non conveniet utrique secundum quod ipsum est. Impossibile est igitur aliquod unum de duobus praedicari ita quod de neutro per causam dicatur,* sed oportet vel unum esse alterius causam, sicut ignis est causa caloris corpori mixto, cum tamen utrumque 'calidum' dicatur; vel oportet quod aliquod tertium sit causa utrique, sicut duabus candelis ignis est causa lucendi. *Esse autem dicitur de omni eo quod est. Impossibile est igitur esse aliqua duo quorum neutrum habeat causam essendi, sed oportet utrumque acceptorum esse per causam, vel alterum alteri esse causa essendi. Oportet igitur quod ab illo cui nihil est causa essendi, sit omne illud quod quocumque modo est...".*[189]

La estructura sintética del finito lo revela no sólo como principiado sino *"causado"* en cuanto no es pleno sino deficiente en el orden del esse (in linea essendi). El participante sólo "toma una parte", de ahí que en lo más intrínsecamente propio que tiene el ente, que es precisamente el esse, resulta deficiente: resulta un sujeto que en su misma integridad es dependiente porque en su misma integridad resulta una naturaleza deficiente.

"Amplius. *Quod alicui convenit ex sua natura, non ex alia causa, minoratum in eo et deficiens esse non potest.* Si enim naturae aliquid essentiale subtrahitur vel additur, iam altera natura erit: sicut et in numeris accidit, in quibus unitas addita vel subtracta speciem variat. Si autem, natura vel quidditate rei integra manente, aliquid minoratum inveniatur, iam patet quod illud non simpliciter dependet ex illa natura, sed ex aliquo alio, per cuius remotionem minoratur. *Quod igitur alicui minus convenit quam aliis, non convenit ei ex sua natura tantum, sed ex alia causa. Illud igitur erit causa omnium in aliquo genere cui maxime competit illius generis praedicatio*: unde et quod maxime calidum est videmus esse causam caloris in omnibus calidis, et quod maxime lucidum causam omnium lucidorum. *Deus autem est maxime ens* (...) *Ipse igitur est causa omnium de quibus 'ens' praedicatur".*[190]

Como se ve, en la línea del esse resulta una escala que lleva al metafísico a un ascenso por la exigencia dinámica del ente, que resulta principiado en toda la extensión de su deficiencia.

Pero, en el marco de la deficiencia, no es ella sino la perfección-limitada la que para ser fundada lleva a remontar la escala: "Imperfecta a perfectis summunt originem: ut semen ab animali"[191], *es la perfección-por-participación la que requiere ser causada.*

En esta escala de perfección, lo veremos más adelante, se arriba al término (Dios) como el Esse Intensivo Real Unico, cuya realidad es alcanzada por la exigencia misma del camino de la causalidad como continuidad en la participación.

En el tercer libro de la *SCG,* cuando encontramos de nuevo esta problemática, podemos advertir palmariamente la síntesis reelaborante operada por TdA entre las fuentes bíblico-patrísticas y aristotélico-neoplatónicas. Mientras en *I,25* (n.232) había hecho comparecer la cita de la *Física* y en *I,13* (n.114) aporta textos de la *Metafísica,* en *III,66* es por una parte el libro de "La Sabiduría" y por otra el "De Causis" los llamados a aportar como "auctoritates".

Después de argumentar que *"Quod est per essentiam tale, est propria causa eius quod est per participationem tale*: sicut ignis est causa omnium ignitorum", concluye que puesto que *"Deus autem solus est ens per essentiam suam, omnia autem alia sunt entia per participationem: nam in solo Deo esse est sua essentia. Esse igitur*

cuiuslibet existentis est proprius effectus Eius, ita quod omne quod producit aliquid in esse, hoc facit in quantum agit in virtute Dei". Es decir que la participación trascendental implica una causalidad directa y exclusiva de parte del Esse Subsistens, la condición de ente-por-participación establece una ligazón de continuidad intimísima con Él.

Las "auctoritates" comparecientes como confirmantes son: a) la afirmación bíblica de la creación, correlativa a la noción de Dios como Ipsum Esse; aquí la cita es: "creavit Deus ut essent omnia" (*Sab.* I,14) y añade "et in *pluribus* Scripturae locis dicitur quod Deus omnia facit". b) la noción del Esse Intensivo Real neoplatónica según la cual las causas intermedias actúan por influjo y en virtud de la Causa Primera, éste es el modo como TdA lee el *Liber "De Causis"*, convergiendo con el *"De divinis nominibus"*.[192]

La adquisición especulativa de esta explicitación de la participación estática que la evidencia dinámica (fundante causal)[193] es *por una parte* la respuesta al interrogante por la continuidad metafísica (unidad en la pluralidad, por tanto: fundante de la analogía), *por otra* el acceso por vía apodíctica a la verdad del Esse Subsistens como término Absoluto Real.

En la conjunción de ambos aspectos, precisamente en la explicitación de que el ente-por-participación sólo es (habet esse) en cuanto "toma" (capit) o "recibe" (suscipit) del que es Ipsum Esse, se advierte que la *diferencia metafísica* no sólo es *originaria* (la resolución última del ente) sino también *originante*: es en la diferencia de la participación donde se da la causalidad, es en el diferenciarse de la fuente (de la "Natura Essendi" o "Pelagus Essendi") que se origina y tiene su verdad el ente finito como "ente-por-participación": en la disrupción respecto al "Fontale principium totius esse".[194]

La dependencia causal del finito respecto al Esse Subsistens se revela como el fundante originante; no es que el ente finito se identifique con esta relación (no es un puro "esse ad"), tiene realidad en-sí (habet esse): la tiene en dependencia y limitadamente, pero *es real porque por la participación es "asimilado" al Esse Subsistens.*

Puesto que la participación trascendental exige (como vía suya) la causalidad, las consecuencias de la participación también son reveladoras de la causalidad. Así la distinción essentia-esse como potencia-acto in linea essendi, al presentarse en el ente finito, manifiesta que la síntesis es *una composición y denota la condición de causado.*[195]

En efecto, *"omnis compositio indiget aliquo componente*: si enim compositio est, ex pluribus est; quae autem secundum se sunt plura, in unum non convenirent nisi ab aliquo componente unirentur (...) *Componens autem est causa efficiens compositi"*.[196]

En el mismo capítulo convergen dos motivos, la primacía del

acto (origen aristotélico) y la primacía de lo Uno (origen platónico), ambos filtrados por la noción de esse intensivo.[197]

Para que haya la unión de dos elementos, uno debe ser potencia y el otro acto; si ambos fueran acto se podrían relacionar pero no formar unidad. La composición requiere una acción, de lo contrario permanecería sólo como posibilidad; esa acción procede del Acto Puro[198] que es el Esse Intensivo Real, simple in linea essendi.

Por otra parte, hay una primacía de lo Uno respecto a lo múltiple; en lo compuesto hay una pluralidad interna. La pluralidad procede de la multiplicación de la unidad, lo que sucede por la participación[199] al ser recibido el Esse-Uno en diversidad de modos.

Descubierta la causalidad como el vínculo que establece la continuidad en la diferencia de la participación, la verdad del ente y del Esse encuentra su propia ruta. La penetración especulativa que recorre los senderos del esse encuentra su rumbo: el esse que se autopresenta en cada ente se presenta por partes porque el Esse se da por partes.

La explicitación de la participación y de su consecuencia, la composición, muestran la exigencia del principio de causalidad y la señalan a ésta como la ruta del metafísico. El análisis del ente sintético remite a su fundamento, deriva en la pregunta por la causa: *¿por qué el ente-por-participación?*

El análisis metafísico brinda esta exigencia apodíctica; sin embargo, la pregunta por la causa, el porqué, surge espontáneamente en el hombre que no es metafísico. Es que la experiencia inmediata del ente sintético como tal (al menos fenomenológicamente compuesto de esencia y existencia fáctica) en donde se predica siempre un "est" que proviene del "esse" siempre necesariamente más amplio que el sujeto y en el cual todo sujeto se resuelve, brinda el horizonte para la pregunta: en el horizonte del esse, donde aparece el ente sintético, su inadecuación estructural (la deficiencia de onticidad) origina la pregunta por la causa porque remite al Fundamento.

La pregunta por la Causa queda planteada no en términos alternativos: "¿por qué el esse y no el nihil?", ni en términos absolutos: "¿por qué el esse?"; sino que partiendo del ente sintético en el cual se evidencia el esse, la pregunta que se impone y tiene sentido es: *"¿por qué el ente-por-participación?"*

La respuesta a la pregunta por el Fundamento incluye no sólo la individuación de la Causa Eficiente del ente finito sino también la indagación de *cómo* es posible esta participación, y esto no sólo para un ente sino para la multiplicidad de los finitos (recibida empíricamente).

Segunda parte

DEL ENTE AL ESSE

(Dinámica ascendente)

I

EL FUNDAMENTO DEL ENTE

1. *Descenso y ascenso*

En la Primera Parte hemos visto cómo lo primero asido por la inteligencia es el *ente sintético;* también explicitamos su resolución en el *esse intensivo* descubierta por la reflexión metafísica. Mediante el análisis de la estructura del ente y su resolución en el esse llegamos a la determinación originaria del ente finito como *ente-por-participación*; la cual tiene lugar en la diferencia originaria entre el Esse-per-essentiam y el ens-per-participationem.

En este momento del análisis aparece la *dependencia causal* como constitutivo integral del ente sintético. Por ello dijimos que la pregunta última y fundante, la pregunta metafísica es: *¿por qué el ente?*

La pregunta del *porqué* surge espontáneamente en la inteligencia que ha asido el ente sintético, debido a que desde el mismo asimiento originario se ha asido el *esse* en el *ente*. Allí se insinúa ya el ente como "parte", como reconducible al esse que lo funda intrínsecamente y que lo supera trascendentemente.

Aunque no se efectuara la reflexión metafísica para descubrir el esse intensivo, la sinteticidad intrínseca del ente hace que la inteligencia, al conocerlo, no sea retenida por él sino que sea derivada a buscar el fundamento más allá de su primera presentación (causas intrínsecas, descubiertas en el análisis de su estructura) y aun fuera de él mismo (causas extrínsecas).

Cuando, mediante la reflexión metafísica, se arriba a la diferencia originaria, se manifiesta este dinamismo intelectual como correlativo a la situación metafísica expresada en el *"principio de causalidad"*.

La pregunta por la causa o fundamento real del ente pasa por la resolución en el esse-ut-actus intrínseco y se prolonga en la búsqueda del Principio y Causa de donde proviene dicho esse participado que es su acto. Todo lo visto hasta aquí entraña ya un atisbo de la respuesta que ahora explicitaremos en un análisis metafísico ulterior pasando *de la participación estática a la participación trascendental dinámica* conducidos por las exigencias del análisis del momento estático efectuado precedentemente.

Luego de cerrada la parte estrictamente filosófica de la *SCG*, como recogiendo todo lo allí ganado y para abrir a la consideración de los contenidos revelados, TdA señala cuál es el camino que tiene el hombre para llegar al Esse-per-essentiam o Esse Intensivo Real.

Se tata de un *ascenso* remontando la misma vía del *descenso* de la producción causal en la participación. La multiplicidad de entes que se presenta constituyendo un orden de perfección señala una multiplicidad de sujetos participantes que son para el análisis metafísico una multiplicidad de puntos de partida reales para llegar al Principio y Causa de donde todos proceden.

La diversidad en el orden procede de la mayor o menor vecindad (por semejanza) del ente respecto al esse, lo que se manifiesta en la mayor o menor perfección de los entes según la mayor o menor vecindad al Esse Subsistens. Dice el texto:

"(...) ut scilicet, quia omnes rerum perfectiones quodam ordine a summo vertice de Deo *descendunt*, ipse, ab inferioribus incipiens et gradatim *ascendens*, in Dei cognitionem proficiat; nam et in corporalibus motibus eadem est via qua descenditur et ascenditur, ratione principii et finis distincta. Praedicti autem *descensus* perfectionum a Deo duplex est ratio. (a) Una quidem *ex parte primae rerum originis*: nam divina sapientia, ut perfectio esset in rebus, res produxit in ordine, ut creatarum universitas ex summis rerum et infimis compleretur. (b) Alia vero *ex ipsis rebus* procedit. Nam cum causae sint nobiliores effectibus, prima quidem causata deficiunt a prima causa, quae Deus est, quae tamen suis effectibus praeminent; et sic deinceps quousque ad ultima rerum perveniatur".[1]

La misma gradación en la procedencia (en la *"emanatio"*, dice TdA) no sólo produce la diversidad por la finitud y consiguiente imposibilidad de perfección a no ser en un orden completo, sino que entraña también una *gradación en la sinteticidad* de los entes por participación. La perfección del Esse Subsistens conlleva la Perfecta Unidad; la condición de participante hace sintético al ente (al menos de esencia y esse). Esta sinteticidad como opuesta a unidad crece a medida de la imperfección del ente por participación.

"Et quia in summo rerum vertice Deo perfectissima unitas invenitur; et unumquodque, quanto est magis unum, tantum est magis virtuosum et dignius: consequens est ut *quantum a primo principio receditur, tanto maior diversitas et variatio inveniatur in rebus.* Oportet igitur *processum emanationis* a Deo uniri quidem in ipso principio, multiplicari autem secundum res infimas, ad quas terminatur Et ita, *secundum diversitatem rerum, apparet viarum diversitas,* quasi ab uno principio inchoatarum, et terminatarum ad diversa".[2]

Así en el descenso de la escala metafísica se da, además de la

síntesis o composición trascendental, la composición predicamental; y aquí se verifica una propia *escala de unidad inversa a la necesidad de composición*: así como en el orden trascendental es el esse el principio de unidad y la esencia el principio de diversidad, así en el orden predicamental la forma es principio de unidad y la materia de diversidad y variación. Este panorama se entiende mejor si lo vemos en la correspondiente perspectiva de la dualidad acto-potencia en los respectivos órdenes: el esse es siempre acto, la forma es principio potencial en el orden trascendental y principio actual en el orden predicamental, la materia es siempre potencia en el orden predicamental.

Esta visión conclusiva de la metafísica, al comienzo del libro cuarto de *SCG*, encierra un contenido que ha sido desarrollado en los libros anteriores (I, II y III) a partir de la analítica del ente y su resolución en el esse-ut-actus. Vamos, entonces, a abocarnos a esas instancias y develar los momentos del ascenso metafísico por la vía del descenso causal en el dinamismo de la participación trascendental.

2. *El principio de continuidad*

La primera instancia es la *reconducción del ente a su propio e intrínseco esse participado y de éste al esse intensivo.*

Ya hemos visto la sinteticidad intrínseca de todo ente por participación donde solamente el *esse* posee el carácter y las atribuciones del *acto ut sic et simpliciter*. De allí la *prioridad y emergencia absoluta* del esse respecto a toda forma y esencia, de allí la *dignidad intrínseca* del esse.[3]

Es la *potencia* la que *limita el acto*; por ello hay una doble limitación como hay un doble orden de participación y de composición acto-potencia. La esencia como potencia limita el esse en el orden trascendental; a su vez la forma esencial es limitada por la materia en el orden predicamental (cuando la forma es simple, no compuesta, tiene una cierta ilimitación en su orden).

Los individuos diversifican la misma forma-especie por los accidentes que conlleva el principio material. A su vez las especies difieren entre sí porque toman un grado diverso de la perfección común que expresa el género como un todo intensivo. El principio de perfección formal que expresa la especie establece un *"magis et minus"* en la participación del género que indica en el orden lógico una perfección común (vida, animalidad, intelectualidad...); esto hace que mientras entre los individuos de una especie las diferencias son accidentales, entre las diferentes especies haya una diversidad esencial.

La radical diversidad de las especies proviene de que cada una

es una *unidad formal* como un número, y así establece una escala de mayor o menor perfección porque es la medida que recibe el acto de ser (el "esse ut actus").

Como sucede en los números, que si se añade o se resta un elemento se cambia de cantidad (unidad numérica) y por tanto de sujeto, así con la esencia los elementos formales determinan la medida de unidad de diferente y gradual perfección real (por ser la potentia essendi).

Así como la variación de un elemento hace pasar entre los números de uno a otro, de modo que entre ellos exista una *continuidad gradual*, así también en los grados de perfección hay una *continuidad en el esse* donde los grados determinados por las especies se tocan: el máximo de un género inferior está vecino y toca al ínfimo del grado superior.

Así, el panorama del *ordo* del universo es tal porque la diversidad de los entes tiene un *principio de continuidad* que es el esse ut actus intensivo, al cual se reportan las distintas especies *gradatim* según la medida que le aportan al recibir la perfección del esse.

En esta visión TdA incorpora los elementos aristotélicos de la consideración de *la especie como número* (con reminiscencia y en polémica con pitagóricos y platónicos) y la noción de *esse intensivo* y de *continuidad metafísica gradual* de origen pseudodionisiano.

"Similitudo autem ad unum simplex considerata *diversificari* non potest nisi *secundum* quod *magis vel minus* similitudo est propinqua vel remota. Quanto autem aliquid propinquius ad divinam similitudinem accedit, perfectius est. Unde *in formis* differentia esse non potest nisi secundum quod una perfectior existit quam alia, propter quod *Aristoteles*, in VIII Metaphys., definitiones, per quas naturae rerum et formae significantur, assimilat numeris, in quibus species variantur per additionem vel substractionem unitatis, ut ex hoc detur intelligi quod *formarum diversitas diversum gradum perfectionis requirit.* Et evidenter apparet naturas rerum speculanti. Inveniet enim, si quis diligenter consideret, *gradatim rerum diversitatem compleri*: nam supra inanimata corpora inveniet plantas; et super has irrationalia animalia; et super has intellectuales substantias; et in singulis horum inveniet diversitatem secundum quod quaedam sunt aliis perfectiora, in tantum quod *ea quae sunt suprema inferioris generis, videntur propinqua superiori generi, et e converso,* sicut animalia inmobilia sunt similia plantis; unde et *Dionysius* dicit, VII Cap. de Div. Nom., quod divina sapientia coniungit *fines primorum principiis secundorum.* Unde patet quod *rerum diversitas exigit* quod non sit omnia aequalia, sed sit *ordo* in rebus et *gradus*".[4]

La diversidad de especies se remite en gradación al género a que pertenecen en el *orden lógico*; pero en el *orden real metafísico* se remite como gradación según un "magis vel minus" al todo intensivo de perfección real que es el esse. Es la esencia como potencia la que limita el actus essendi: "Unaquaequae res habet proprium esse secundum

rationem suae speciei; quorum enim est diversa ratio essendi, horum est diversa species".[5]

La delimitación del esse proviene del recipiente, en sí mismo es indeterminado (en sentido positivo-perfectivo): como la blancura no recibida en un sujeto tendría toda la perfección que pertenece a la razón de blancura, así el esse es coartado por el sujeto (id quod) recipiente.

"*Omnis actus alteri inhaerens terminationem recipit ex eo in quo est*: quia quod est in altero, est in eo per modum recipientis. *Actus igitur in nullo existens nullo terminatur*: puta, si albedo esset per se existens, perfectio albedinis in ea non terminaretur, quominus haberet quicquid de perfectione albedinis haberi potest".[6]

Como ya dijimos con anterioridad, esta determinación al tiempo que establece la limitación y diversidad de los entes, garantiza su identidad.[7]

En cada ente se manifiesta el esse que de por sí es acto, perfección sin límite. Esta infinitud positiva al mismo tiempo se oculta, por la limitación que le introduce el sujeto recipiente. En este horizonte de infinitud donde se manifiesta el ente se da la pregunta por la causa que reconstruye la fundación de la identidad positiva del ente. En este horizonte de perfección simple (el esse) se encuentra la unidad de la pluralidad en la trascendente fundación metafísica de los entes sintéticos.

Es aquí donde la emergencia del esse intensivo permite elevarse en una continua escala de perfección intensiva: la escala es de mayor perfección intensiva, de mayor plenitud de esse.

El Esse Simple, que es el Esse Intensivo Real o Esse-per-essentiam, no es conocido directamente en el ente finito pues éste se presenta siempre sintético, es decir participado; sin embargo, se insinúa.[8]

Ahora bien, el camino ascendente de intensidad metafísica no concluye por simple continuidad en su vértice (el Esse-per-essentiam); el panorama gradual de los entes sólo indica su condición de entes por participación, *es preciso dar un paso inferencial para arribar del ente finito* (o de la escala de entes finitos) *al esse-per-essentiam: la exigencia de la causalidad real* será el punto que *permite concluir en el Esse Intensivo Real,* como fundante último y originariamente diferente del ente por participación.

La resolución metafísica de los entes sólo llega en primera instancia al *esse commune*; es necesario un segundo paso para descubrir el *Esse Intensivo Real.* Sólo entonces, llegando a la Causa Primera, se satisface la pregunta del porqué del ente; ésta es la última resolución fundante del ente.

"Naturaliter inest omnibus hominibus desiderium cognoscendi causas eorum quae videntur: unde propter admirationem eorum quae videbantur, quorum causae latebat, homines primo philophari coeperunt, invenientes autem causam quiescebant. *Nec sistit inquisitio quousque perveniatur ad primam causam*: et tunc perfecte nos scire arbitramur quando primam causam cognoscimus".[9]

Se trata de pasar del ente por participación al Esse-per-essentiam de un modo que quede descubierta para el conocimiento humano Su real existencia y eficiencia, como única respuesta a la pregunta por la fundación del ente.

El *punto de partida* estrictamente *real y metafísico* es que este orden gradual manifiesta la *"natura entis"* como la perfección que es poseída "gradatim".

"Scire igitur oportet quod *diversae rerum species gradatim naturam entis possident* (...) Et eodem modo discurrenti per singula apparet unam speciem super aliam aliquem gradum perfectionis adiicere: sicut animalia super plantas, et animalia progressiva super animalia inmobilia; in coloribus etiam una species alia perfectior invenitur, secundum quod est albedini propinquior. Propter quod *Aristoteles*; in VIII Metaphys., dicit quod definitiones rerum sunt sicut numerus, in quo unitas subtracta vel addita speciem numeri variat: per quem modum in definitionibus, si una differentia subtrahatur vel addatur, diversa species invenitur".[10]

Mientras *Aristóteles* sólo presenta una división de sustancias con una subordinación en el orden de la causa motriz y final, *TdA* por la noción pseudodionisiana del esse intensivo descubre una *gradación en la comunidad real de perfección en el esse.* Esta comunidad permite y lleva a dar el paso a la consideración de la *comunicación o participación* del esse, donde se resuelve el interrogante de la *fundación* última metafísica.

La multiforme realidad de los entes en su grado va insinuando la realidad del Esse-per-essentiam o Esse Simpliciter, la perfección sin más, que se presenta y se oculta en los entes. Pero todavía hay que dar el paso que desde el ente arribe a la fuente originaria de todo "fieri" y todo "esse". Es aquí, en el plano transcategorial de las *perfecciones puras trascendentes* (el esse y sus trascendentes), donde tiene realidad la comunidad metafísica que por provenir de la participación manifiesta la fundación.

El esse como perfección pura trascendente reduce todas las formas a potencia, como hemos visto. El esse no es una cualidad ni una perfección más sino el acto real de todo acto formal (potencia en el orden real). *La forma se compara con el esse como la luz con el lucir* y en el compuesto hilemórfico la forma es como la *diafa-*

neidad al aire, aquello que lo hace sujeto propio de la luz.[11]

En definitiva, es el esse aquello por lo cual (quo) algo es un ente; *el esse es acto sin más: "quod enim participat potentia est, esse autem actus est".*[12]

Puesto que *"nihil enim est formalius aut simplicius quam esse"*[13], desde el ascenso por la emergencia del esse (que de por sí no es limitado) podemos llegar al Fundamento. No es el conocimiento de las esencias, en sus propiedades y modalidades, el que remite al Absoluto: porque ellas son limitaciones que de por sí denotan la identidad del ente sintético y de por sí pertenecen al orden formal, no al orden real. *Es el esse participado intrínseco el que remite necesariamente* al Esse-per-essentiam como respuesta al interrogante por el fundamento.

La consistencia real intrínseca del ente (en su acto constitutivo y operativo) desde su misma solidez por el esse participado reclama la fundación en su Principio y Causa. Transitando por la vía del esse caminamos por el sendero de lo real, no de lo puramente formal; la participación platónica no escapa del orden formal, en cambio con la noción aristotélica de acto emergente aplicada al esse intensivo pseudodionisiano podemos ascender en la trascendencia metafísica.

II

LA DIALECTICA ASCENDENTE

1. La causalidad universal

La síntesis metafísica original de TdA, donde por la noción de esse intensivo la díada aristotélica acto-potencia es subordinada a la metafísica de la participación como a su último fundamento, le permite a TdA el paso desde las perfecciones reales de los entes al esse, por la unidad y emergencia del esse ut actus.

La elaboración más clara de la ascendente dialéctica metafísica en la *SCG* la encontramos precisamente en el capítulo dedicado a la causalidad universal (II,15).

El *primer argumento* es de corte platónico, pero tomando como hilo conductor el esse ut actus. La múltiple variedad de los entes que hemos señalado antes y la resolución metafísica en el esse le dan a TdA el punto de partida: la perfección de toda perfección, la perfección ut sic et simpliciter (el esse) se encuentra multiplicada en diversidad de sujetos, según la esencia recipiente. Se trata de *la dialéctica de lo Uno y lo múltiple*: la perfección una (el esse) y la multiplicidad de entes: hay diversidad de sujetos (por la esencia) y comunidad de perfección (por el esse).

Ahora bien, *la multiplicidad sólo es posible por la causalidad.* Porque la perfección ut sic sólo se da en sí misma en identidad de su contenido, para que otro sujeto (que no se identifica con la perfección) la posea, es necesario que la reciba. Recibir la perfección (participarla realmente) es tenerla por causalidad de la perfección simpliciter. Así *cada ente por participación,* y la totalidad de ellos, por la distinción-composición de esencia-esse en su misma real identidad y consistencia evidencia *no ser sino tener* (por participación) *el esse*. Tenerlo por participación es en el orden real recibirlo por causalidad.

De allí que *el fundamento de cada ente y de la totalidad de los entes sea la única Causa Primera,* el Esse Subsistens: es Él el que comunica por causalidad el esse participado por el cual (quo) es el ente como lo cálido es tal por el calor que le causa el fuego.

"Omne enim quod alicui convenit non secundum quod ipsum est, per aliquam causam convenit ei, sicut album homini: nam quod causam non

habet, primum et inmediatum est, unde necesse est ut sit per se et secundum quod ipsum. *Impossibile est autem aliquod unum duobus convenire et utrique secundum quod ipsum.* Quod enim de aliquo secundum quod ipsum dicitur, ipsum non excedit: sicut habere tres angulos duobus rectis aequales non excedit triangulum. Si igitur aliquid duobus conveniat, non convenit utrique secundum quod ipsum est. Impossibile est igitur aliquod unum de duobus praedicari ita quod de neutro per causam dicatur, sed oportet vel unum esse alterius causam, sicut ignis est causa caloris corpori mixto, cum tamen utrumque 'calidum' dicatur; vel oportet quod aliquod tertium sit causa utrique, sicut duabus candelis ignis est causa lucendi (continúa el argumento aplicando la dialéctica al plano metafísico). *Esse autem dicitur de omni eo quod est. Impossibile est igitur esse aliqua duo quorum neutrum habeat causam essendi,* sed oportet utrumque acceptorum esse per causam, vel alterum alteri esse causam essendi. Oportet igitur quod ab illo cui nihil est causa essendi, sit omne illud quod quocumque modo est (...). Ab eo igitur est omne quod quocumque modo est".[14]

Esta *reducción a la unidad* en el esse, que mancomuna los entes y el Esse, ciertamente no implica univocidad alguna, pero tampoco se pierde en la equivocidad de los términos: el esse ut actus, asido en el ente inicialmente y descubierto como acto intensivo en la resolución metafísica, mantiene su realismo omniabarcante en *la dialéctica de la analogía de la perfección.* Por ello al final de este primer argumento nuestro autor añade: "Si autem dicatur quod 'ens' non est praedicatum univocum, nihil minus praedicta conclusio sequitur. Non enim de multis aequivoce dicitur, sed *per analogiam*: et sic *oportet fieri reductionem in unum*".

El haber planteado la pregunta a nivel de esse y no de la esencia, lo lleva a TdA a descubrir simultáneamente que todo ente es causado por el Esse Subsistens y que éste es la única Causa Primera y Universal; *el esse sólo puede comunicarlo quien es el Esse-per-essentiam, porque sólo Él se identifica con la perfección.* Si bien el término "participatio" no es aquí empleado, dicha noción permea todo el argumento. Se trata del Uno anterior a toda multiplicidad; el Principio es el Uno puro y sin composición:*en la línea del esse el Principio-Uno es el Esse Intensivo Real.*

Es el mismo TdA quien en otro lugar[15] señala que este planteo es de impronta platónica. Pero mientras *Platón* desarrolló esta dialéctica en el plano de las ideas por la emergencia de la Forma Separada, *TdA* (que asume la crítica aristotélica a la gnoseología platónica) reserva la emergencia para el esse ut actus intensivo. Mediante esta dialéctica de la participación TdA resuelve la real "inmanencia extrínseca" del Esse en los entes con los cuales no se identifica (por "intrínseca trascendencia", o sea por emergencia, del Esse Separado) pero en los cuales es por participación causal lo más íntimo (por la "inmanencia intrínseca" del esse participado en el ente).

El *segundo argumento* releva que *lo que pertenece a un ente por su propia naturaleza se encuentra en él de modo íntegro.* En efecto, cuando hablamos de la participación de los individuos en la especie señalamos que se verifica "ex aequo" en cuanto, v. gr. cada individuo humano posee todo el contenido esencial de "hombre", de manera que las diferencias son accidentales. Con claridad el ejemplo aristotélico de las especies como números hacía ver que en el orden formal el paso de una especie a otra se da por *la mayor o menor posesión de los elementos de la perfección común* que el género expresa. Así también en el orden trascendental, el ente es más o menos perfecto según el esse participado cuya intensidad es determinada por la esencia.

Cada ente no es más o menos su propia esencia; la integridad esencial pertenece a su identidad. En cambio su esse es poseído según la medida de intensidad que le da la esencia.

Que haya este *"magis vel minus"* es posible porque cada ente no se identifica con el esse, posee un esse participado, no es el Esse-per-essentiam. *Cuando la perfección no se halla pura sino participada, disminuida, graduada, es porque no se posee "a se" sino "ab alio" y en una dependencia de inferioridad: al no tener el esse por su esencia, el ente lo tiene recibido, es decir causado.*

La dependencia de causalidad es respecto a la Perfección Separada: el ente que es tal "por-participación" recibe el esse del Esse Subsistens que es "per-essentiam". Este es el *"maxime ens"*, el Esse Puro sin composición. No es que se pase en continuidad de ascenso desde la cadena de los entes más o menos perfectos al Esse Puro, sino que cada ente por tener el *"esse minoratum"* (esse participado) reclama su fundación en el único que pueda dar el esse que es el mismo Esse Puro.

"Quod alicui convenit ex sua natura, non ex alia causa, *minoratum in eo et deficiens esse non potest.* Si enim naturae aliquid essentiale subtrahitur vel additur, iam altera natura erit: sicut et in numeris accidit, in quibus unitas addita vel subtracta speciem variat. Si autem, natura vel quidditate rei integra manente, aliquid minoratum inveniatur, iam patet quod illud non simpliciter dependet ex illa natura, sed ex aliquo alio, pero cuius remotionem minoratur. *Quod igitur alicui minus convenit quam aliis, non convenit ei ex sua natura tantum, sed ex alia, causa. Illud igitur erit causa omnium in aliquo genere cui maxime competit illius generis praedicatio*: unde et quod maxime calidum est videmus esse causam caloris in omnibus calidis, et quod maxime lucidum causam omnium lucidorum. *Deus autem est maxime ens* (...)*„Ipse igitur est causa omnium de quibus 'ens' praedicatur".*[16]

Esta consideración del segundo argumento, con el mismo ejemplo del fuego (el "maxime calidum") es referida más tarde en otra obra[17] a Aristóteles. Se trata de una explicitación en sentido aristotélico del

anterior planteo platónico: *el máximo en un género es la causa de todos los inferiores.*

El aporte principal del Estagirita aquí es pasar del campo de la Idea al *acto formal real* y reconocer que la dependencia real supone un influjo real llamado *causalidad.* Pero, mientras Aristóteles se queda en la derivación causal en el orden predicamental (se trata del "maximum" en una naturaleza)[18], *TdA* con la noción de esse intensivo sitúa el razonamiento en el orden trascendental del ens-esse. Así la *emergencia de la Perfección Máxima o Primera* se traspone verticalmente del orden predicamental al orden trascendental; ya no es tal o cual naturaleza sino el mismo *Esse Puro* o Esse Intensivo Real.[19]

Aristóteles se refiere a la causalidad eficiente unívoca donde la primacía corresponde al más perfecto porque la eficiencia corresponde al acto; en su comentario a la *Metafísica*[20] TdA advierte este sentido del texto, pero en el uso que en *SCG* y en los otros lugares hace del mismo lo extiende asumiéndolo en su propia especulación. Así *la noción de acto es vehiculante para el esse intensivo pseudodionisiano y dinamizada en la perspectiva trascendente de la participación.* De este modo, el *"maxime ens"* se ubica en el plano de la analogía y como Esse-Puro-Separado causa trascendente de todo el ente finito, el cual se reduce metafísicamente a Él como a su Fundamento.

Ya en el argumento anterior había hecho TdA esta observación sobre la analogía, porque tenía presente la novedad que significa esta resolución trascendente vertical (platónica) con valor de eficiencia causal real (aristotelismo). En la participación trascendental metafísica considerada con realismo aristotélico *el único acto que emerge Puro y Separado es el Esse Intensivo Real.* La crítica aristotélica vale para las formas puras platónicas en cuanto el género universal formal no es subsistente; pero, precisamente, la profundización de su realismo, transportando la noción de acto al nivel metafísico del esse, hace advertir la única emergencia real causal del Esse Subsistens que, como "maxime ens", funda el ente por participación.

El *tercer argumento* abunda en esta perspectiva y sirve para caracterizar *la situación metafísica del ente respecto al Esse.* Supuesta la condición del esse participado del ente señala que ello requiere una causa adecuada: es decir una *Causa del esse* y no sólo de la forma. Desde la perspectiva del esse intensivo común, que advierte la resolución de todo ente en el esse ut actus, conduce a descubrir una Causa por sobre todas las causas (el esse es el acto de todo acto) y Causa Primera Universal (el esse es común para todo ente) que da el esse, ésta es el Esse Subsistens.

"Secundum ordinem effectuum oportet esse ordinem causarum: eo quod effectus causis suis proportionati sunt. Unde oportet quod, sicut effectus

proprii reducuntur in causas proprias, ita *id quod commune est in effectibus propriis, reducatur in aliquam causam communem (...) Omnibus autem commune est 'esse'. Oportet igitur quod supra omnes causas sit aliqua causa cuius sit dare esse".*[21]

2. *Participación y causalidad*

El *cuarto argumento* explicita lo que estaba en la base de los anteriores: *el ente por participación tiene por Causa el Esse-per-essentiam.* La consistencia del argumento está en el principio platónico de la "perfectio separata" que vale, según dijimos, solamente para el esse intensivo como acto de todo acto.

"Quod per essentiam dicitur est causa omnium quae per participationem dicuntur: sicut ignis est causa omnium ignitorum inquantum huiusmodi. Deus autem est 'ens' per essentiam suam: quia est Ipsum esse. Omne autem aliud ens est ens per participationem: quia ens quod sit suum esse non potest esse nisi unum (...) Deus igitur est causa essendi omnibus alliis".[22]

Esta formulación más breve y directa incluye en su elaboración teórica los momentos señalados anteriormente.

En la resolución del Esse Intensivo Real, que articula el verticalismo de la participación con la causalidad, convergen *elementos especulativos neoplatónicos* que pueden ser relevados.

Que se deba remontar hasta el Esse Simpliciter o per-essentiam tiene un correlato *aviceniano* en cuanto el ente por participación es compuesto y todo compuesto reclama ser causado por aquél que es simplemente la perfección del esse. En su metafísica[23], de carácter extrinsecista, Avicena reserva el *Ipsum suum Esse* para Dios Causa Primera y lo desvincula del ente compuesto, del cual lo más propio resulta ser la *"quidditas"* y sólo extrínsecamente por composición accidental recibe el esse por causalidad eficiente del "Necesse-esse". *Avicena aporta una consideración de la Causa Primera no sólo como principio del movimiento sino como "principium essendi" por vía de causalidad eficiente.* Pero Avicena no consideró el esse ut actus intensivo, mantuvo siempre el extrinsecismo del esse respecto a la quiddidad en el ente creado, considerado éste siempre como un "posible" en una visión de contingentismo universal.

La consideración del *esse intensivo,* lo dijimos reiteradamente, remonta al *Pseudo-Dionisio* como fuente para TdA. Desde esta noción TdA realiza la resolución del ente en el esse por pertenencia intrínseca, y del esse participado en el Esse que es la plenitudo essendi.

Del *Liber "De Causis"* procede la sugerencia de *la resolución de toda causalidad real en la causalidad trascendental del esse*. Hemos visto que "omnibus autem commune est esse. Oportet igitur quod supra omnes causas sit aliqua causa cuius sit dare esse" (*II,15* n. 925); de donde se sigue que "*ipsum autem esse est proprius effectus primi et universalis agentis*: secunda enim agentia agunt per hoc quod imprimunt similitudines suarum formarum in rebus factis, quae sunt formae factorum".[24]

Este *principio de comunidad y prioridad del esse* como efecto que remite al Esse como causa universal se encuentra afirmado en la apertura del "De Causis"; "quasi quoddam principium totius (...) operis". Con la misma expresión encontramos este principio al final de la vida de TdA en su "In librum 'De Causis' expositio": "ulterius autem id quod est omnibus commune est esse".[25]

En la misma *SCG* hallamos una aplicación en el contexto de la participación trascendental dinámica y con referencia explícita cuando dice: "(...) in libro etiam 'De Causis' dicitur quod nec Intelligentia dat esse nisi in quantum est divina, idest, in quantum agit in virtute divina".[26]

No cita expresamente la importantísima prop. IV del "De Causis": *"prima rerum creatarum est esse et non est ante ipsum creatum aliud"* (ed. Pera n. 37) de la cual había hecho abundante uso en la *QQ. DD. "De veritate"* y luego usará en la *"Summa Theologiae"* (I q.5 a.2 s.c.), pero su presencia es transparente y señala la distancia respecto al extrinsecismo aviceniano cuando en el mismo capítulo claramente expresa: *"Primum autem in omnibus effectibus est esse: nam omnia alia sunt quaedam determinationes ipsius"* (*SCG III,66* n.2412).

Ubicado fuera del contingentismo absoluto (agustiniano, aviceniano), en el *quinto argumento* TdA explaya desde la noción de participación la causalidad emergente del *"Necesse-esse-per-se"* que no puede ser sino uno.

"Omne quod est possibile esse et non esse, habet causam aliquam: quia in se consideratum ad utrumlibet se habet; et sic oportet esse aliquod aliud quod ipsum ad unum determinet. Unde, cum in infinitum procedi non possit, *oportet quod sit aliquid necessarium quod sit causa omnium possibilium esse et non esse".*

Con toda claridad distingue entre los entes que son posibles de esse et non esse y por tanto requieren una causa que los determine al esse, y los entes necesarios-por-participación, como son las formas puras *(SCG, II,30)* que requieren una causa de su esse-necesario-por-participación.

"Necessarium autem quoddam est habens causam suae necessitatis: in quo etiam in infinitum procedi non potest; et sic est devenire ad aliquid quod

est *per se necesse-esse*. Hoc autem non potest esse nisi unum (...) Et hoc est Deus. Oportet igitur omne aliud ab ipso reduci in ipsum sicut in *causam essendi*".[27]

Aquí *la exigencia de causalidad procede no de la contingencia sino de la condición de ente-por-participación* que reclama ser realmente causado por el "per-se-necesse-esse". Mientras para *Avicena* la causalidad es necesaria porque a la esencia no le pertenece el esse, para *TdA* siendo el esse el acto de la esencia y aun en el caso en que lo es necesariamente, se requiere la causalidad: porque no lo es per-se sino por composición por participación.

El siguiente *sexto argumento* desarrolla la misma línea del anterior en cuanto insiste en la "ab-aliedad" de todo ente.[28]

Un *séptimo argumento* toma su fuerza en este principio: *"Imperfecta a perfectis sumunt originem"*.[29] La noción de perfección es la emergente, pues lo imperfecto dice referencia a lo perfecto; ahora bien, lo perfecto es el acto. La *emergencia del acto* y la consideración del *esse intensivo ut actus* llevan a la *unidad del Acto Puro o Esse Intensivo Real*: los entes finitos cuyo acto más radical es el esse participado son dependientes, como efecto de su Causa, del Esse Puro emergente absoluto y único en su Intensidad Real.

He aquí un final aristotélico que en la asunción de la elaboración tomista le da fuerza y realismo a la doctrina de la participación y responde al interrogante por la Causa del ente. Una Causa (el Esse) que comunica el esse sin formar composición Él mismo.

III

LA CUARTA VIA

1. *La reducción al Esse-Uno*

Por el andarivel del esse intensivo emergente en los entes, el análisis metafísico arriba a la única Unidad Real Separada de Perfección que es el Esse Intensivo Real. La antigua búsqueda filosófica de lo Uno, que se había perdido en los laberintos de lo formal, encuentra en la indagación metafísica del esse su única respuesta porque la vía del esse es la única vía real.

Desde la perspectiva del asimiento del esse en el ente, TdA tiene un camino real propio que va más allá de lo Simplemente Uno. *Lo Uno es tal porque es el Esse Subsistens.* Fuera del asimiento del esse (en el "olvido del esse") sólo cabe la Unidad Formal platónica o la Unidad categorial idealista del subjetivismo moderno.

La crítica realista-inmanentista-causal aristotélica encuentra en la apropiación metafísica tomista (con las mediaciones bíblico-neoplatónicas que hemos indicado) su profundización y superación: *el acto más inmanente del ente es su esse participado, su fundamento causal es el Esse Intensivo Real Unico Separado.* La analogía expresa la real multiplicidad de los entes que tienen su acto de ser por participación y la Unidad Separada trascendente que es el Esse Subsistens.

Luego de la crítica aristotélica al platonismo, el mismo Estagirita se plantea *la cuestión de la unidad del ser* (a raíz del paso a la ciencia del ser en cuanto ser), lo cual es convergente con *la búsqueda del ser separado* (objeto de la teología): se trata del problema del origen de toda suerte de entes, no sólo del origen común de los entes corruptibles sino también de los incorruptibles.[30] Aquí se entrecruzan dos problemas: unidad o dispersión, inmanencia o trascendencia, que habían tenido una solución platónica (unidad-trascendencia) insatisfactoria en la teoría de las Ideas, pues el principio *constitutivo* de las cosas sensibles resultaba puesto fuera de ellas mismas.

Pero *Aristóteles* no se cierra en un inmanentismo total, sino que mantiene (de un modo nuevo) la realidad de algo "separado". El *"jorismós"* no es negado por el Estagirita, sino que adquiere caracteres

físicos: entonces, no es que haya un mundo real y otro de apariencias sino que hay *dos mundos*: uno *celeste* y otro *sublunar*.

El dualismo aristotélico mantiene la realidad heterogénea, de lo corruptible y lo incorruptible. Para ambos es necesario poner los mismos principios incorruptibles; no puede lo corruptible tener un principio corruptible, pues lo corruptible se resuelve en sus elementos y no tiene carácter de principio. Además, si hubiera principios diferentes para cada esencia (como quiere *Espeusipo*) el universo se resolvería en una serie de episodios sin influjo mutuo ni orden alguno.[31] *Los astros-dioses ocupan en Aristóteles el lugar de las Ideas platónicas*[32], así lo inteligible es siempre captado en una estética y no en una dialéctica, y no se suprime la trascendencia sino que se la ubica (en un corte) en otra región del universo.

Desde la experiencia del movimiento, que domina en el mundo sublunar, Aristóteles llega al *Primer Motor Inmóvil* trascendente como culmen de su teología astral. Es la eternidad del movimiento la que exige un movimiento distinto del que existe en el mundo sublunar, es decir, un movimiento continuo; pero el mismo movimiento circular de los cuerpos celestes subyace al principio *"todo lo que se mueve es movido por algo"*.[33] Así concluye en un Primer Motor que mueve sin ser movido (τὸ πρώτως κινοῦν ἀκίνητον), el cual es la causa inmediata de los movimientos celestes y la causa mediata de los movimientos del mundo sublunar.

Se ha observado[34] que los argumentos de la *"Física"* son de fuerte impostación mecánica y llevan a concebir el Primer Motor como ligado y coextensivo con el resto del universo, perdiendo toda trascendencia. Pero, aun a costa de un cierto "hiato" entre las premisas y la conclusión[35], *Aristóteles concibe el Primer Motor como "Separado"*, trascendente: lo ve en el marco de la separación que ya había recogido como experiencia de la observación astronómica. La trascendencia del Primer Motor es reforzada por una solución que escapa a los términos físicos y pone la relación causal Dios-mundo en la *causalidad final*.

Rescatando la experiencia originaria y cotidiana del deseo y el amor, el Estagirita repara en que sólo la causalidad final, al *mover sin contacto* y no conllevar intermediarios, puede ejercitarse en la separación; *Dios mueve como objeto de amor*.[36] De este modo, en la *"Metafísica"* encuentra la manera de sellar el carácter trascendente de Dios, que en los libros físicos no era tan claro.

Nuestro *TdA* recoge estos análisis aristotélicos como pruebas para demostrar la existencia de Dios. En la *SCG I,13* se extiende largamente sobre los argumentos de la "Física" complementados con la "Metafísica", sin señalar las dificultades que Mugnier, Brémond y otros modernamente han puesto de relieve y hemos indicado.

Así, para TdA desde la argumentación de Aristóteles se concluye

que *"oportet igitur esse primum motorem separatum omnino immobilem, qui Deus est"*.[37] Además de la fuerza que la argumentación alcanza en la conjunción de textos de ambas obras aristotélicas, la llana aceptación por parte de TdA posiblemente obedezca a que la ve en una perspectiva diversa: el marco general metafísico en el cual la inserta. Posteriormente, en la *"Summa Theologiae"*, la vía del movimiento tendrá un definitivo giro metafísico (como paso de potencia a acto).

En el mismo capítulo (I,13) pone TdA otra prueba de la existencia de Dios de inspiración aristotélica: la necesidad de una *Causa Eficiente Primera,* partiendo de la constatación de los procesos de eficiencia y la imposibilidad de remontarse al infinito en la cadena de la causalidad eficiente.[38]

2. *El "maxime Ens"*

A continuación de los argumentos anteriores, expone también como aristotélica una formulación de la prueba conocida como *"cuarta vía"* por su respectiva ubicación en el elenco de la "Summa Theologiae"; aquí también resulta estar en el cuarto puesto.

"Potest etiam alia ratio colligi ex verbis Aristotelis. In II Metaphys. ostendit quod ea quae sunt maxime vera, sunt et maxime entia. In IV autem Metaphys. ostendit esse aliquid maxime verum, ex hoc quod videmus duorum falsorum unum altero esse magis falsum, unde oportet ut alterum sit etiam altero verius; hoc autem est *secundum aproximationem ad id quod est simpliciter et maxime verum. Ex quibus concludi potest ulterius esse aliquid quod est maxime ens.* Et hoc dicimus Deum".[39]

Esta "cuarta vía" recoge lo que hemos visto sobre la fundación causal del ente por participación; en este sentido, es más metafísica y abarcante que la anterior de la causalidad eficiente. Sin embargo, hay serias dificultades que surgen de esta presentación y han sido objeto de largos debates entre los intérpretes modernos.

Una observación que nos parece clave es advertir que *la fundamentación de este razonamiento se encuentra en los textos que hemos analizado en el capítulo anterior* (IV,1; II,15; III,97). Es el paso de los grados al máximo remontando la participación-causalidad el que arriba al *"maxime ens"*. La lectura de esta fórmula requiere ser iluminada por los análisis de la causalidad en la participación metafísica.

Nos parece que en esta ocasión TdA da sólo pinceladas, *presuponiendo un esquema* que tiene in mente cuando escribe estos párrafos. Ya en sus comentarios a las *"Sentencias"* de P. Lombardo había expuesto una primera formulación de este argumento; el mismo

experimentará una evolución en su presentación hasta llegar a la más precisa en la *"Super Evangelium s. Ioannis lectura"*[40] al fin de la vida del Aquinate.

La estructura de dicho esquema está dada por el estudio de la participación metafísica que buscando la fundamentación del ente llega al Esse Subsistens; a partir de la *"Summa Theologiae"* esto se hará más explícito y la máxima concisión se alcanzará en el comentario al evangelio de Juan. La lectura de toda la serie del desarrollo del esquema en las diversas obras confirma claramente lo que estamos diciendo: de modo que no hay que leer *SCG I,13* (n.114) sin remitirse a los otros textos señalados, a riesgo de perder totalmente la capacidad de comprenderlo, y menos aún ver en *II,15* otra argumentación diversa para demostrar la existencia de Dios.[41]

El estudio de la causalidad llega al Esse Subsistens que es el "maxime ens", término de la argumentación de *I,13. Especulativamente nuestro recorrido por la causalidad es anterior a la consideración de Dios*; sin embargo (como ya lo dijimos) en razón del plan de la obra TdA primero pone la existencia de Dios, aunque la fundamentación de sus elementos especulativos se manifieste posteriormente, al estudiar la participación metafísica.

La necesidad del objetivo propuesto en la *SCG* le hace a TdA tratar ante todo de la existencia de Dios, "quasi totius operis necessarium fundamentum"[42], presuponiendo todo el camino metafísico que se explicitará más adelante. Para nuestro análisis esto es claro, y en función de la elaboración especulativa que nos hemos propuesto hemos debido hacer un itinerario diverso al del plan de la obra-fuente.[43]

La consideración de los atributos de Dios que en la *SCG* sigue a la prueba de su existencia también se apoya en la metafísica que hemos delineado hasta arribar al Ipsum Esse Subsistens; también aquí (por lógica consecuencia) el orden especulativo es diverso del expositivo. Además notemos cómo para el tema de los atributos la base será dicha fundamentación metafísica, y no la argumentación del Motor Inmóvil.

Anteriormente hemos observado las distintas fuentes que alimentan esta especulación tomista. Ahora bien, en la formulación de la "cuarta vía" TdA invoca por dos veces (¡en tan breve texto!) a Aristóteles. Se trata, una vez más, de una asunción reelaborante de dos textos de la *Metafísica* en el seno de un teorema propio.

Si bien no afecta a nuestro tema, recojamos la observación, ésta sí válida, de F. van Steenberghen en el sentido que esta formulación de la "cuarta vía" presenta una dificultad en la *consecuencia lógica* del argumento.

En efecto, se puede recoger este esquema silogístico:

(M) lo que es "verdadero" en grado máximo es también "ens" en grado máximo;
(m) los grados de verdad muestran que hay algo "verdadero" en grado máximo;
(c) luego, hay un "ens" en grado máximo, que llamamos Dios.

El conocido medievalista observa que el término *"verdadero"* es tomado en (M) en *sentido ontológico* (ens et verum convertuntur), en cambio en (m) es tomado en *sentido lógico.*

Aunque el fragmento del autógrafo de este capítulo termina antes de la perícopa en cuestión, no vemos que haya elementos de juicio en la crítica interna como para suponer un defecto en la transmisión del texto, la cual diera razón y descargara la dificultad argumentativa. A pesar de su oscuridad y de esta grave dificultad interna, el párrafo tiene, a nuestro parecer, todos los caracteres de estar completo. De manera que se debe admitir que, al menos, adolece de una *descuidada redacción.*

La inconsecuencia del silogismo se despeja si se establece el camino que resuelve la verdad lógica en la ontológica como en su causa.

Para ello hay que notar: a) que los grados de falsedad se inscriben en el orden lógico, pues la falsedad reside en el juicio humano (no propiamente en la cosa) por falta de adecuación del intelecto a la cosa[44]; b) que los correlativos grados de verdad también se inscriben en el orden lógico como grados en la adecuación del intelecto a la cosa[45]; c) que la verdad lógica es causada por conformación a la verdad ontológica[46]; d) que la verdad ontológica depende del grado de esse que el ente posee[47]; e) que los grados ontológicos se identifican con grados de verdad ontológica y conducen a Dios, Ipsum Esse, que por tanto es *Ipsa Veritas en sentido ontológico y en sentido lógico*: por su perfección, por el perfecto conocimiento de Sí mismo y por el conocimiento fundante de los entes por participación.[48]

Por si hiciera falta, este recorrido muestra una vez más que la estructura fundante de esta "cuarta vía" es la reflexión por la causalidad en la participación metafísica.

Los textos citados de Aristóteles son procesados en el teorema tomista, que se nutre de las fuentes que hemos indicado anteriormente (Platón, Avicena, Pseudo-Dionisio, De Causis). No por casualidad el mismo TdA dice: *"potest (...) colligi ex verbis Aristotelis; ex quibus concludi potest ulterius"*; no es que Aristóteles diga esto, sino que tomando pie de sus expresiones se puede articular este teorema, que es original del Aquinate.

Mediante el recorrido explicativo que hicimos para mostrar el hilo especulativo del teorema, queda claro que la escala ascendente es la perfección trascendente del *"verum ontologicum"*, y en definitiva el *"ens"*.

Lo "minus vel magis falsum" se sitúa en el plano lógico y en el mismo orden se resuelve según "accessus vel recessus" a su correlato positivo: lo "magis vel minus verum". Efectivamente, la gradualidad en lo positivo se da por mayor o menor posesión de la intensidad de la perfección de que se trate hasta el máximo de intensidad que es la perfección pura separada; en cambio la gradualidad en lo negativo no se da con respecto a un máximo de negatividad (no hay un maxime falsum) sino respecto a la perfección de la cual se aparta en mayor o menor medida.[49]

La escala ascendente es la de la perfección, y de la perfección pura trascendente como el "ens" o el "verum ontologicum", en el cual se resuelve el "verum logicum". *La única perfección que existe pura y separada en su máxima intensidad es el Esse,* que es el Verum.

El ascenso desde los entes graduados al Esse Intensivo Real en cuanto reconstruye el iter real de la causalidad descendente de Dios a los entes resulta la "vía" por la cual la reflexión metafísica se eleva a Dios como Fundamento del ente. El comienzo del camino ascendente reside en la realidad metafísica de cada ente, que es el punto terminal del descenso causal de Dios; la multiplicidad de entes proporciona otros tantos puntos de partida, el análisis metafísico habiendo asido el ente en su resolución originaria y comunísima como ente-por-participación recorre la vía más definitiva y comunísima en el teorema que hemos expuesto.[50]

Este ascenso desde los entes al Esse tiene tres modos: la causalidad, la remoción y la eminencia. La conexión real está dada por la causalidad, pero un tipo de causalidad (la de la participación metafísica trascendental dinámica) que requiere para el conocimiento del término final (el Esse) la remoción y la eminencia.[51] El análisis metafísico que arriba al Esse Intensivo Real Separado es una forma de sabiduría que continúa y perfecciona el natural y recto instinto de la inteligencia a partir de la observación del orden del universo.[52]

IV

EL ESSE SEPARADO

1. El Esse puro

Hemos señalado reiteradamente que el punto de partida en el ascenso al Esse Intensivo Real es el ente por participación y que el motor de este ascenso es la pregunta por su Causa y Fundamento.

En el ente, la resolución metafísica en el actus essendi muestra el esse del ente finito como "esse participado": éste requiere la fundamentación causal en el Esse Puro. En este sentido, decir que la limitación del esse del ente no proviene sino "negativamente" (!) de la potencia-esencia y que en último término deba concluirse que "tiene fuera de sí el principio de su limitación" y que no deba "decirse que la limitación se explique totalmente por un principio interno de limitación como sería la potencia"[53], nos parece vaciar la especificidad del análisis tomista de la participación y reconducirlo a un híbrido de corte aviceniano.

En efecto, decir que el principio de limitación radica fuera del ente, en su Causa Eficiente, no se compadece con la auténtica concepción del esse ut actus intensivo que hemos ido siguiendo en los textos mismos del Aquinate.

La perfección del Esse de sí es pura; si no se compone no se disminuye: se puede comunicar sin disminuirse (v. gr. en las procesiones intratrinitarias de la teología cristiana) pero así no pone algo fuera de Sí. La comunicación en composición pone lo otro-disminuido (por participación); esto es causar trascendentemente.

La limitación procede de la recepción del esse en composición con el principio *positivo* potencial que es la esencia (la forma es acto in linea essentiae y potencia real en el seno del compuesto). La limitación por participación, que hace a la creatura "otro" con respecto a Dios, se explica por la composición interna, pero *el ente compuesto limitado* (el ente que tiene el esse por participación) *es el que no se explica sino por el Esse Puro Separado que es su Causa.*

La Causa es descubierta por exigencia de fundamentación del ente en lo que tiene de positividad limitada, no en lo que tiene de limitación de su perfección: la Causa Primera es la respuesta al

interrogante de por qué el ente, y no de por qué el esse participado es limitado.

El actus essendi de cada ente, como acto intensivo participado, en su emergencia remite para su fundación al Esse Puro Separado: donde la dialéctica predicamental de las formas es incorporada en la única dialéctica real vertical separatista. Siguiendo el principio que expresa que *"omnis actus alteri inhaerens terminationem recipit ex eo in quo est: quia quod est in altero, est in eo per modum recipientis"*[54], TdA dice que así como si existiera la *"albedo separata"* sería intensivamente infinita en lo que es propio de la blancura como perfección, así el Esse Intensivo Real que es Acto "nullo modo in alio existens (...) cum Ipse sit suum esse" es Infinito en la perfección del Esse.

Por el carácter de Esse Intensivo Emergente Infinito Absoluto, la Causa Primera no sólo es Causa Eficiente del ente sino que posee en Sí por esencia y de modo real las perfecciones formales de los entes por participación.

Si bien en la esfera predicamental el "ens" ("ens commune acceptum") denota el grado ínfimo, superiores son el "vivere" y el "intelligere"; cuando el ente es resuelto en el esse intensivo trascendental el *esse simpliciter acceptum* (sin composición) trasciende verticalmente todos los grados como modos participados suyos; así a Dios "qui non est aliud quam suum esse (...) competit esse *secundum totam essendi potestatem*".[55]

Como en el orden lógico la "blancura separada" posee toda la virtualidad de la blancura, así en el orden real Dios posee unitariamente el plexo de toda la perfección del Esse de modo simple.

"Licet autem ea quae sunt et vivunt, perfectiora sint quam ea quae tantum sunt, Deus tamen qui non est aliud quam suum esse, est *universaliter ens perfectum.* Et dico universaliter perfectum, cui non deest alicuius generis nobilitas" (*I,28* n. 259).

El Acto Puro, Esse Separado, es el vértice del teorema tomista que asume y supera las dos dialécticas: la platónica de las formas y la aristotélica del acto. En el Esse Intensivo Real divino se satisface el principio parmenídeo de unidad e indisolubilidad del esse, porque en los entes se pone fuera (existunt) pero no desradicados del Esse Ipsum que es Dios. "Cum igitur Deus sit causa universalis totius esse, ut in secundo (cap. 15) ostensum est, oportet *quod in quocumque est invenire esse, ei adsit divina praesentia*".[56]

Esta *presencia intimísima* "simul (...) in omnibus rebus" es por la causalidad de la participación trascendental dinámica en confluencia de causalidad eficiente total y formal extrínseca del modo que hemos llamado por *"inmanencia extrínseca"* teniendo en cuenta las precisiones

de *SCG I,26* que el mismo TdA recuerda al final de este capítulo sobre la presencia de Dios en los entes.

"Non est tamen aestimandum quod sic sit in rebus quasi in rebus mixtus: ostensum est enim in primo (cap. 17,27) quod neque materia neque forma est alicuius. Sed est in omnibus per modum causae agentis".[57]

Notemos que aquí el acento está puesto más en la *eficiencia* que en la *ejemplaridad* por la resolución de las formas en el actus essendi intensivo. Veamos la fuerza y audacia de la fórmula que utiliza como ejemplo pasando de las formalidades predicamentales al esse trascendental intensivo.

"Sicut se habet causa particularis ad particularem effectum, ita se habet causa universalis ad universalem effectum. Oportet autem causam particularem proprio effectui particulari adesse simul: *sicut ignis per suam essentiam calefacit, et animam per suam essentiam vitam corpori conferit*" (n.2425).

La causalidad que ejerce la forma que se comunica en el orden predicamental es la causalidad que con mayor razón, y con absoluta intensidad, en el orden real comunica Dios en cada ente permaneciendo trascendente, Esse Separado.

Por esta presencia, no es que la demostración de la existencia signifique para el hombre un ponerlo a Dios desde cero al final del razonamiento, sino más bien mostrarlo descubriéndolo en la resolución metafísica del ens-esse-Esse: se trata de un itinerario por la vía plena de contenido de la realidad en lo que de más íntima realidad posee.

2. *Ejemplaridad y eficiencia*

El itinerario de los grados de participación toma su punto en la resolución del ente en el esse reconociendo que la limitación de éste proviene de la participación por composición y no solamente de la participación por semejanza.[58] Por ello está lejos del formalismo (sea explícito sea implícito) y puede arribar no a un puro "maximum formale" (que en segunda instancia se revele existente por necesidad de perfección) sino al *"maxime ens"* que es el mismo Esse Subsistens Separado.

En la resolución metafísica del esse ut actus intensivo se da el paso en el límite de la formalidad en el esse, de la Causalidad Ejemplar en la Causalidad Eficiente; en la diferencia originaria entre el Esse-per-essentiam y el ente-por-participación el primero es simple (in linea essendi) como todo lo que es por esencia una perfección, el

segundo es compuesto (in linea essendi) y la posee limitada y dependiente.

En la dialéctica de la emergencia de la perfección únicamente el esse intensivo puede y debe ser separado, los actos formales no emergen en el orden real: únicamente el acto intensivo de ser reivindica el carácter de perfección separada que Platón adjudicaba a las Ideas, las formas son resueltas como potencialidades en el esse intensivo subsistente.

El Esse Intensivo Real no puede, por ello, *ser sino solamente Uno*:

"Natura communis, si separata intelligatur, non potest esse nisi una (...) Sic igitur, si hoc ipsum quod est esse, sit commune sicut genus, esse separatum per se subsistens non potest esse nisi unum. Si vero non dividatur differentiis, sicut genus, sed per hoc quod sit huius vel illius esse, ut veritas habet, magis est manifestum quod non potest esse per se existens nisi unum".[59]

"Non enim possibile est esse duo summe bona. *Quod enim per superabundantia dicitur, in uno tantum invenitur*"[60], aquí el término "genus" está tomado en sentido analógico para indicar la vinculación trascendente entre el ente y el Esse en el esse commune como "commune analogicum" (la natura essendi).

En el único Esse Separado confluyen todos los caminos de penetración metafísica de la realidad; la mostración de Su presencia en los entes tiene un carácter *"contenutístico"* en el sentido que el paso a la trascendencia absoluta no significa la negación de las perfecciones reales de los entes finitos sino su asunción resolutiva en *la más radical fundamentación*. Cada ente por participación resulta ser una presencia finita del Infinito que reclama a la inteligencia del hombre desandar el camino del origen hacia el Principio y Causa trascendente.[61]

El carácter fundamental de la causalidad es la *absoluta dependencia* que exige la diferencia originaria entre el ente por participación y el Esse Separado. No se trata simplemente de una "abaliedad" como procedencia de un principio sino de una real inferioridad en el esse, de modo que sólo se da el esse participado en cuanto es recibido (por ello contraído) y permanentemente dependiente del Esse-per-essentiam: esta ligazón es la que hace presente al Esse Separado en el ente *necesariamente*.

Esta vinculación permanece siempre presente para la consideración metafísica de Dios de modo que, una vez alcanzado el Esse Separado, se lo ve siempre desde la perspectiva en que se ha accedido a Él, es decir como Causa: el momento ascendente como contracara del originario

momento descendente mantiene siempre esta perspectiva; no en vano las exposiciones más fundadas las hemos encontrado en los capítulos referentes al origen de los entes.

No es que en el Esse Separado, en su análisis, se descubra la razón de Causa; siempre el acceso al Esse Separado se realiza como acceso a la Causa del ente: una Causa que siendo la "plenitudo essendi" existe por sí y separada, los entes poseen su perfección sólo en *grados disminuidos,* la "disminución" proviene de la composición.

La vía de los grados en el esse llega al Esse Subsistens en el cual se identifican Esencia y Esse, no porque la Esencia implique la "Existencia" como plenitud de Perfección (planteo extrinsecista) sino porque la entera Esencia de Dios no es otra cosa que el Esse Intensivo Real Emergente Absoluto como Acto Puro in linea essendi. Los dos principios que se distinguen en el ente (esencia y esse), por la resolución metafísica intensiva, se identifican en la Causa Universal y Primera.

V

EL ESSE ES DIOS

1. La identidad Esencia-Esse

El vértice a que TdA arriba, el Esse Separado, tiene el carácter de un término cierto alcanzado "ex demonstrationis arte, quae ex effectibus causas concludere docet".[62]

Aquí Dios es alcanzado con el análisis filosófico en su condición de Esse-per-essentiam Causa del ente-por-participación; el punto de partida no es la Revelación bíblica sino el ente finito en su estructura compuesta real. En el mismo *SCG I,12,* previo a las pruebas, trae a colación el famoso texto de *Rom. I,20: "invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur"* (n. 77 d).

Para *san Agustín* la epistemología que conduce la inteligencia a Dios pasa por una "conversión". Tomando el modelo del dualismo gnoseológico platónico y movido por él, Agustín descubre que el filósofo debe tornar su inteligencia desde la realidad mundanal, pasajera y afectada por la negatividad del no-ser por el pecado, al Dios-Ser-Verdad Inmutable mediante una "inteligencia espiritual" ("intellectus mentis") o "mirada interior" ("interior aspectus"). Sólo con la mediación de la fe cristiana, que revela al Dios verdadero, puede sanarse el conocimiento humano; entonces puede realizarse la "verdadera filosofía"; *la fe tiene una primacía de hecho* (no de derecho) para sanar la alteración del "anima rationalis" consecuencia del pecado. Entonces se realiza un *"regressus in rationem"* gracias a la doctrina de Cristo, que es a estos efectos una "disciplina rationalis". Hay que creer para entender. El texto de *Rom.I,20* es interpretado como una invitación a la apertura a la fe para que la razón sepa rastrear las huellas de Dios.[63]

Nuestro *TdA* que conoce las obras de s. Agustín, reemplaza esta "metánoia" noética agustiniana por una "ciencia" de Dios ("scientia supra Naturalem, ut dicitur in IV Metaphys.") inferida desde la realidad de la creatura.

En esta clara orientación *aristotélica,* el cosmos no es sólo condición para elevarse a Dios, dejándolo de parte por contraposición, sino objeto de ciencia por sí, y por sí *punto de partida* para llegar a su

Causa. En este sentido, es neta la "laicización" de la filosofía del ser tal como la ejercita TdA: *Dios pertenece así al más genuino esfuerzo filosófico* ("philosophorum studium") *por explicar lo real*; es clara también la consistencia metafísica que le reconce al *ente concreto* (porque "habet esse") y la *apertura trascendente* por su fundación en el Esse que le está presente.

De este modo, en TdA la fundación del ente no se hace dejándolo sino penetrándolo: es más, *el ente es el camino necesario a transitar para llegar a Dios desde el hombre*. El acto inmanente aristotélico radicalizado en el esse intensivo neoplatónico abre y recorre esta vía vertical (platónica) en coherente continuidad metafísica.

Partiendo del Esse (Necesse-esse-per-essentiam) al que se arribó, TdA estudia la determinación propia, *la identidad entre Essentia y Esse* (I,22), que es el punto de la diferencia metafísica originaria respecto a todo ente.

El *primer argumento*[64] considera tres posibilidades en el caso de la distinción esencia-esse: "(a) vel esse huiusmodi dependeat ab essentia; (b) vel utrumque ab alia causa; (c) vel essentia ab esse". Las tres son excluidas por la exigencia misma de lo que es el Esse Intensivo Real visto desde su condición de "necesse-esse" (per esentiam). Las dos primeras (a) y (b) significan una dependencia para el esse, lo que es contradictorio con el Esse Intensivo Real: porque la dependencia significa un "recibir de otro", lo cual sería introducir un tipo de participación real en el seno mismo del Esse Subsistens.

La tercera posibilidad (c) significaría que la esencia le adviene accidentalmente y ya no sería su esencia; una esencia que no le adviniera accidentalmente para depender del Esse como de su acto sustancial debiera adecuarse totalmente a él; ahora bien, si se adecua totalmente al Esse Intensivo Real (si no lo limita) carece de potencialidad pasiva que la distinga: por tanto, en realidad no depende ni se distingue sino que se identifican Essentia y Esse.

El *segundo argumento* (n.206) reitera brevemente este último punto. El acto es siempre el esse, el "necesse-esse" no puede tener algo que no sea "esse", de lo contrario tendría algo que no es "necesse-esse" (tendría potencialidad). La exclusión de potencialidad pasiva a que hacemos recurso ha sido tratada en un capítulo especial previamente (SCG I,16) donde desarrolló la noción de Dios como Acto Puro por ser "Primum Ens".

El *tercer argumento* (n.207) retoma y amplía las razones por las cuales el Esse no puede depender de la Essentia ni, menos aún, serle dado por otra Causa. Que la Esencia de Dios exigiera el Esse como teniendo en sí la capacidad de dárselo significaría que la Esencia causa al Esse, con lo cual tendríamos "quod aliquid sit *sibi ipsi causa essendi*. Hoc autem est impossibile: quia prius secundum intellectum

est causam esse quam effectum; si ergo aliquid sibi ipsi esset causa essendi, intelligeretur esse antequam haberet esse, quod est impossibile". De este modo quiere TdA mostrar con un nuevo enfoque la *perfecta identidad* Essentia-Esse en Dios.

Nos parece que la visión esencialista que asciende por los grados de perfección en el orden puramente formal arriba a un Perfecto o Maximum en el orden formal al que luego hay que reconocerle el Esse por un procedimiento al tipo del que aquí es descartado por TdA, quien asciende por la vía del esse intensivo.

Sin embargo, la clara refutación de la noción de *"causa sui"* para Dios de este texto ha encontrado una cierta conflictualidad para algunos autores al referirla al posterior cap. 43 donde, hablando de la infinitud de Dios, dice: "Cum igitur non habeat aliam *causam sui esse praeter seipsum,* oportet esse infinitum".[65]

Partiendo de la premisa de que la "causa essendi" debe tener una mayor eficacia cuanto mayor es la duración del efecto, siendo Dios eterno y por tanto de duración infinita, habría que decir que tiene una causa infinita, pero no teniendo otra causa de su esse fuera de sí mismo, se concluye que su Esse es Infinito.

El problema radica en cómo entender esta *"causam sui esse"* en Dios. En el n. 207 TdA sólo admite el "causa sui" en sentido accidental, por la operación, y repetidamente lo usa para referirse a la libertad: "liberum est quod sui causa est"[66], lo que no es aquí del caso.

La explicación que dio *Silvestre de Ferrara* para no conceder que Dios "ipse suum esse producat" radica en entender que "sua substantia est sibi ratio essendi et non oportet ponere aliam causam eius productivam".[67] Nos parece que esta interpretación concede una cierta prioridad lógica a la Esencia divina por sobre el Esse y se aproxima a la concepción cartesiana de Dios más que a la tomista[68] y se desliza a la adopción del "principio de razón suficiente" de origen racionalista y ajeno a la metafísica que estudiamos.

En esta explicación del célebre comentarista de la *SCG* el "esse" es entendido como la "existentia", y ésta como un hecho que recibe su calificación según la "razón de ser" o sea la exigencia que posea por el tipo de inclusión de la misma en la esencia. El Ferrariense aun reconociendo que Dios no es causa de sí según *I,22* en el orden de la eficiencia real, pasa a un orden lógico de *suficiencia racional* por haber perdido de vista el punto de partida y de arribo de TdA, el esse participado y el Esse Intensivo Real.

Pero, entonces, siendo la causalidad una producción real de un efecto distinto, ¿cómo entender este "curioso" pasaje tomista?[69] Como bien señala *J. de Finance,* la "causalidad de sí" se presenta como el límite (ficticio, contradictorio, imposible) de la actividad eficiente, puesto que el término se identifica con el agente. Entonces, hay que

entender dos cosas: (a) que no tiene su causa en otro, (b) que lo propio de la causa que es fundar el esse por comunicación no hay que buscarlo en Dios pues el Esse es por sí, *no tiene fundamento, no tiene por qué*.

No sólo es absurdo pensar que algo pueda ser causa (en sentido unívoco) de sí mismo, sino que, una vez llegados al Esse, la inteligencia necesita esforzarse para no trasladar a El las condiciones del ente finito, su objeto propio, y advertir que *el Esse simplemente es: no como un puro hecho existencial sino como la intensidad absoluta y eminente de lo real*. La pregunta del "porqué", la indagación por la causa valen ante el ente finito: ante el Esse sólo el éxtasis.[70]

El *cuarto argumento* (n. 208) de nuestro cap. 22 repara con insistencia en que el Esse es acto, por tanto decir que se distingue de la Esencia significa concebirla como potencia, lo cual está en contradicción con la condición de Acto Puro in linea essendi requerida para el Esse Intensivo Real.

El *quinto argumento* (n.209) señala que la distinción real entre esencia y esse requiere composición y la composición causalidad.

Como culminación, después de estas dos consideraciones sobre el esse ut actus y la composición-causalidad, temas que están en la médula del análisis metafísico, en el *sexto argumento* (n.210) da la razón última y más clara de la identidad Esencia-Esse en Dios.

"Omnis res est per hoc quod habet esse. Nulla igitur res cuius essentia non est suum esse, est per essentiam suam, sed per participationem alicuius, scilicet ipsius esse. Quod autem est per participationem alicuius, non potest esse primum ens: quia id quod aliquid participat ad hoc quod sit, est eo prius. Deus autem est primum ens, quo nihil est prius. Dei igitur essentia est suum esse".

La participación trascendental en su momento estático remite a la participación trascendental dinámica que arribó al "primum ens": éste no es el primero en una serie continua-unívoca sino el emergente absoluto en cuanto "Esse-per-essentiam" significa el *Ipsum Esse como Natura*, el Puro Acto de ser, del cual derivan los entes por participación; éstos son tales por la distinción-composición metafísica intrínseca, Aquél simplemente ES el ESSE (el infinitivo expresa la pura perfección sin un sujeto que la posea según su medida).

En el Esse-per-essentiam de TdA convergen unitariamente el Acto Puro aristotélico, la Perfección Separada platónica, el Necesse-esse aviceniano y el esse intensivo pseudodionisiano y procliano, en una resolución especulativa original, que retoma de modo metafísico la intuición parmenídea.

2. *La noción tomista de Dios*

Aristóteles concibe a Dios con tres nociones convergentes que precisan la naturaleza del Primer Motor Inmóvil: οὐσία, ἐνέργεια, νόησις νοήσεως. El Absoluto Principio, del cual dependen el cielo y la naturaleza sublunar, es una sustancia no compuesta sino Acto Puro por Esencia; su modo de ser es la Vida y la Vida en el sentido más alto que es el Pensamiento. Este *modo más excelso del acto,* que a nosotros se nos concede por breve tiempo, en Dios es eterno y óptimo. Pero ¿qué piensa Dios? sin duda piensa lo más excelente, por tanto se piensa a Sí mismo[71]. Este pensamiento de la Inteligencia divina no tiene objeto fuera de Sí, su perfección está en que *la intelección es intelección de la misma intelección* (ἡ νόησις νοήσεως νόησις).[72]

Se ha notado que Aristóteles para nada menciona el ειναι en su teorema sobre Dios; el νοῦς y la ζωή son solamente una οὐσία-ἐνέργεια: declinan en las categorías, no se trata del ser parmenídeo.[73]

Por su parte, el *Aquinate* en estos capítulos sobre Dios, después de haber usado ampliamente los textos de la *"Física"* sobre el Motor Inmóvil, sin recurrir en ningún momento a los textos máximos de la *"Metafísica"* que hemos indicado, asimila sin más trámite el Dios aristotélico Motor Inmóvil y Acto Puro (para esta última noción no cita explícitamente al Estagirita) al Esse Subsistens de su especulación. Por ello luego deriva el conocimiento y autoconocimiento de Sí con que se identifica la esencia divina al hecho de ser el Ipsum Esse. Lo mismo ocurre con el "vivere". *Los atributos divinos aristotélicos son derivados por TdA del Ipsum Esse.*[74]

La *noción de acto* que Aristóteles había ligado indisolublemente a la οὐσία como μορφή, *es asimilada por TdA con el esse, liberándola del orden predicamental y haciéndola emerger al plano trascendental: "Esse actum quemdam nominat*: non enim dicitur esse aliquid ex hoc quod est in potentia, sed ex eo quod est in actu (...). Si ergo divina essentia est aliud quam suum esse, sequitur quod essentia et esse se habeant sicut potentia et actus. Ostensum est autem in Deo nihil esse de potentia, sed Ipsum esse *purum actum.* Non igitur Dei essentia est aliud quam suum esse".[75]

La misma emergencia del esse, realizada absolutamente en el Esse Subsistens, lleva a TdA (en una nueva diferenciación con Aristóteles) a decir que Dios no está en ningún género y por tanto *Dios no es sustancia.* Para el Estagirita la sustancia es el ente principal, el más alto grado en que declina el ente (τὸ ὄν) y el acto de la sustancia es la forma (μορφή); en cambio TdA con su visión del esse ut actus reivindica la trascendentalidad del *ens* que Aristóteles había puesto en el orden lógico para trasladarla a la emergencia real: "Quod autem *ens* non potest esse genus probatur per Philosophum...".[76] Además,

lo propio de la sustancia es que sea "res cui conveniat esse non in subiecto; *nomen rei a quidditate imponitur, sicut nomen entis ab esse*": por tanto, decir que algo es "sustancia" supone atribuirle un tipo de quiddidad a la cual le conviene no ser en otro, pero *"hoc autem Deo non convenit: nam non habet quidditatem nisi suum esse"*.[77]

El ente y el esse de que habla TdA preceden y fundan la sustancia y su actuación; en cambio para el Estagirita el ente se funda en el acto de la sustancia que es la forma. La emergencia del acto sobre la potencia que lleva a Aristóteles a reconocer un Acto Puro pero subordinado a la sustancia, con la asimilación al esse y la superación del orden formal lleva a TdA a poner el Esse Acto Puro más allá de toda forma o quiddidad (que siempre es potencia) como la *Ipsa Natura Essendi*.[78] Frente al Esse Separado toda sustancia, aun la inteligencia más perfecta, es potencia; sólo Él realiza per Se toda la perfección, toda la *"virtus essendi"* como actualidad real pura.

Tampoco Platón, que fue llamado por Jaeger el "fundador de la teología occidental", *había llegado al Dios-Esse-Subsistens.* Su metafísica trascendentalista vertical de la participación culmina en la *Idea de Bien*, como "lo divino" impersonal que está más allá de la esencia y el ser: él procura a las cosas el conocer, el ser y la sustancia (τὸ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν).[79] En Platón "Forma" e Idea son correlativos, el "ser" no tiene una emergencia propia y originaria.

Al tiempo de TdA no existía traducción latina de la *República* (sólo del *Timeo, Menón* y *Fedón*); de todos modos, TdA conoce el pensamiento platónico de fuentes indirectas.

La primacía del Bien pasó al medio y neoplatonismo de modo que era corriente esta escala: el Uno-Bien, la Inteligencia, la Vida, el Ser. Dejando de lado la consideración histórica de autores que no fueron considerados por TdA, encontramos en el *Pseudo-Dionisio* una formulación de lo que hemos llamado el *"esse intensivo"* que engloba los otros grados (intelligere, vivere), pero que todavía permanece en inferioridad con respecto al Bonum.

En polémica con la corriente platónica que multiplicaba las hipóstasis, el Pseudo-Dionisio desarrolla el hilo conductor de la *perfección intensiva* que culmina en Dios como Sumo Bien del cual todos participan[80]; en Él convergen y tienen realidad todas las perfecciones separadas.

Como ya lo hemos señalado, TdA en su comentario prolongará, por la noción aristotélica de acto, el hilo del "esse intensivo" hasta el mismo Principio y así *identifica al Perfecto Intensivo Real Separado del Pseudo-Dionisio con el Esse Subsistens.*[81] Esta fuente sí es declarada por TdA en la *SCG* y así en el capítulo "De perfectione divina" entre las "auctoritates" comparecientes podemos leer: "Dionysius etiam, in V cap. de Div. Nom., dicit: *Deus non quodam modo est existens, sed*

simpliciter et incircunscriptive totum esse in seipso accepit et praeaccepit".[82]

Otra fuente neoplatónica fundamental en TdA es el Liber *"De Causis"*. Siendo un breviario de la "Στοιχεῖωσις θεολογική" de Proclo, mantiene el siguiente esquema: 1) el Uno-Bien, 2) el mundo inteligible (Esse, Vivere, Intelligere), 3) el mundo de las almas (divinas, demoníacas, humanas), 4) el mundo sensible. Pero trata sólo de los tres primeros niveles, porque lo material no es causa.

En su *"In librum 'De Causis' expositio"*, escrita al final de su vida, TdA asimilará (transformándolo) el esquema procliano al pseudo-dionisiano, haciendo converger en el hilo de la perfección intensiva los niveles que en el texto tienen sentido de hipóstasis separadas; también operará la resolución metafísica identificando la Primera Causa con el Esse Subsistens.

Cuando escribe la *SCG* todavía no había individuado el origen del "De Causis", pero ya insinúa esta integración especulativa transformante.

Para el "De Causis" el *"esse separatum"* ("Ens Primum") es la primera creatura, cabeza de serie en el orden de la participación (prop. IV); a la Causa Primera llama *"Bonitas Pura"*[83], de ella procede el *"Ens Primum"*.

Tomás de Aquino en su hermenéutica distingue entre el *"esse commune"*, que es el efecto propio de la creación (no una hipóstasis sino intrínsecamente inmanente en cada ente), y el *"Ens Primum"*, al que identifica con la *Causa Primera* (Bonitas pura), al igual que todas las perfecciones puras (el Esse Intensivo Real es también la "Prima Vita" y el "Primus Intellectus").[84]

Esta resolución intensiva que TdA prolonga del Esse al Bonum (o "Bonitas Pura"), *haciendo emerger el Esse sobre el Bonum*, tiene su apoyo en la prop. IX del *"De Causis"* donde, hablando de que la Causa Primera carece de *"helyatin"* (término que significaría "totalidad", pero TdA lo entiende como "potencialidad"), dice que ello se debe a que *"Ipsa est esse tantum"*.[85]

Esta *asunción intensiva del Esse en el Bonum* es posible en el *"De Causis"* por el principio del πάντα ἐν πᾶσιν[86] que permea todo el proceder entitativo.

Este texto es citado por TdA en *SCG* para señalar cómo precisamente de la absoluta emergencia perfectiva del Esse Intensivo Real, en el cual se identifican Esencia y Esse (no tiene "helyatin"), se sigue su identidad y su condición de "Separado": "Unde commentator in libro 'De Causis' dicit quod Causa Prima *ex ipsa puritate suae Bonitatis* ab aliis distinguitur et quodammodo individuatur".[87]

Esta asimilación tomista del *"De Causis"* en su especulación le hace a TdA entroncarse de alguna manera con la *exégesis procliana*

del "Parménides" de Platón que, recogiendo la tradición mediada por Siriano, intenta una teología científica donde el Uno (Dios Primero) contiene intensivamente las hipóstasis inferiores y se identifica también con el Ser que había buscado el gran Parménides. Esta sería según Proclo la teología contenida en la *doctrina no-escrita de Platón.*[88]

Mientras en *Proclo* y en el *"De Causis"* es el *Uno-Bien* el emergente máximo, que contiene en sí el Esse, en *TdA* el *Esse-Acto-Intensivo-Real* es el emergente absoluto, que porque es el Esse Subsistens es Uno y no puede sino ser perfectamente Unico *(SCG I,42).*

En la terminología que usa TdA para referirse al Esse Subsistens es frecuente la de *"Necesse-esse"* (cuatro veces, n.124,343 f, 345, 1081 b) o *"per se necesse-esse"* (nueve veces, n.130, 143, 203, 205, 206, 223, 240, 342, 1085) o *"secundum se necesse-esse"* (una vez, n. 151). Se trata de la versión latina de una expresión tomada de *Avicena* que llama a Dios *"wājib al-wujūd"*[89] y al cual por razón de la simplicidad le niega que tenga esencia. "Redibo igitur et dicam quod primum non habet quidditatem (...) Dico enim quod necesse-esse non potest habere quidditatem quam comitetur necessitas essendi".[90]

En el uso que TdA hace de la expresión no cita a Avicena (en cambio sí lo hace en De Potentia q.V a.3), más aún, al asumirla, transforma profundamente la noción, porque reconoce en Dios una *Esencia* idéntica con su esse[91] y porque supera el extrinsecismo aviceniano admitiendo entes necesarios-por-participación[92] por la noción de *esse ut actus* propiamente tomista. Por lo demás, el *"necesse-esse"* aviceniano no es el Actus Essendi Intensivo tomista: a Avicena más que el "esse" de las creaturas le importa su origen; por ello (en la línea del extrinsecismo) en Dios más que el Esse le importa el *"necesse"*, es decir la calificación que el esse (como atributo y no como acto-principio) merece según su pertenencia o exclusión de la esencia.

En el marco de su epistemología de la conversión espiritual a que ya hicimos referencia, *s. Agustín* también ha identificado a Dios con el Esse; pero no se trata de un teorema especulativo que asuma la realidad del ente y ascienda, sino que ante la impotencia o negatividad de la creatura la *consistencia metafísica* se muestra de parte de Dios.

Asimismo en este giro de "conversio ad Deum", el punto clave está dado por la Revelación de Dios a Moisés como *"Ego sum qui sum"* (Ex. III,14); éste es el texto que lo ilumina y, desde la fe, le permite dirigir su "intellectus".

A lo largo de todas sus obras desarrollará la exégesis de este pasaje veterotestamentario. La experiencia interior primera insiste en Dios como *"el Inmutable"*[93], paulatinamente irá poniendo el acento en otros atributos: *"la Verdad"*, *"la Sustancia"*; en los diálogos de su madurez aparecerá la expresión *"Ipsum Esse"* o *"Idipsum Esse"* y la usará abundantemente en la exégesis de Exodo III,14.[94] Agustín

reprochará a los filósofos neoplatónicos con las palabras de *Romanos I,18-25*: ellos tenían el conocimiento del verdadero Dios y terminaron adorando los ídolos.

Para Agustín, la coherencia perfecta entre la filosofía (neoplatónica) y la Revelación está en la aceptación de la Revelación del Exodo; allí se da el encuentro entre *la Revelación del Ipsum Esse y la filosofía auténtica de Platón,* es más: el mismo Platón no ha desconocido los libros sagrados.[95]

Si bien *Tomás de Aquino* había crecido en un ambiente de fuerte presencia agustiniana y conocía profundamente las obras del doctor de Hipona (como en la *SCG* da prueba en el juego profuso de textos que confronta en *III,47*), no sólo toma una dirección epistemológica diversa y usa diversamente *Rom.I,20*, sino que *en SCG escasamente cita a Agustín en los capítulos referentes a Dios como el Esse Subsistens.*

En primer lugar en *I,23*: "Unde Augustinus, in libro de Trinitate, dicit quod in Deo nullum est accidens"[96]; luego en *I,43* (n. 357) en un argumento sobre la Infinitud de Dios lo hace comparecer a Agustín afirmando que en el orden espiritual la magnitud es cualitativa: "nam et Augustinus dicit quod in his quae non mole magna sunt, idem est esse maius quod melius".[97] En ambas oportunidades las citas son *corroborantes* de una especulación autónomamente desarrollada por el Aquinate. Dentro de la temática divina encontramos otras tres inclusiones de una expresión agustiniana textual ("omnis boni bonum", referida a Dios) pero sin cita explícita.

Nos preguntamos cuáles pueden ser las razones de esta significativa ausencia de Agustín.

Por una parte podemos señalar la *diversa epistemología* que está en la base y que resulta particularmente importante en una obra filosófica como *SCG I-III*; ello determina que la especulación tomista partiendo del esse ut actus intensivo se encuentre más vecina de Aristóteles y de los neoplatónicos que de Agustín. Por otra parte, el punto de llegada, *Dios como Ipsum Esse,* tiene una connotación decididamente diversa en ambos doctores: *en Agustín la insistencia está en la línea de la perfección esencial, en TdA se trata del Esse Intensivo Real.*[98]

Pero, si bien Agustín parte de una noética de la conversión y mediante la Revelación de Ex. III,14 con una gnoseología platónica llega al Dios-Esse y *TdA* desde el ente real con una gnoseología y metafísica aristotélicas incorporando los neoplatónicos arriba al Esse-per-essentiam, no es de olvidar el *influjo agustiniano en TdA* al menos en tres puntos: (a) la lectura ontologizante de Ex. III,14 (junto con la mayoritaria tradición patrística), (b) la consideración de la esencia de Dios y sus atributos, (c) la valoración positiva y asimilante-

transformante de Platón[99] en cuyo conocimiento es TdA grandemente deudor de Agustín.

3. *El nombre de Dios*

El magnífico tratamiento de *SCG I,22* que estamos siguiendo termina el recorrido teorético con un giro de vista haciendo reparar en que el Esse Intensivo Real es el mismo que se manifestó a Moisés (Ex. III,14) con la fórmula *"Ego sum qui sum"*; por ello *su nombre propio es "Qui est"*. De modo que la misma Revelación proporciona esa "sublime" verdad: que la naturaleza de Dios es el Esse como Acto Puro Intensivo.

"Hanc autem sublimen veritatem Moyses a Domino est edoctus, qui cum quaereret a Domino, Exod. III dicens: (13) *Si dixerint ad me filii Israël, quod nomen Eius? quid dicam eis?* Dominus respondit: (14) *'Ego sum qui sum. Sic dices filiis Israël: Qui est misit me ad vos'*, ostendens suum proprium nomen esse *Qui est*. Quodlibet autem nomen est institutum ad significandum naturam seu essentiam alicuius rei. Unde relinquitur quod ipsum divinum esse est sua essentia vel natura".[100]

El texto del Exodo es usado por TdA en total una veintena de veces[101]; en nuestra *SCG* la segunda vez que aparece es en el importante capítulo sobre la distinción real entre "quod est et esse" en las creaturas, como texto confirmatorio del teorema allí expuesto: "Hinc est quod Exodi III,14 proprium nomen Dei ponitur esse *Qui est*: quia Eius solius proprium est quod sua substantia non sit aliud quam suum esse".[102]

Tomás de Aquino recibe el texto bíblico con una lectura ontologizante permeada de filosofía griega de parte de una tradición patrística milenaria[103] y de circulación generalizada en el pensamiento medieval cristiano, también con notables aproximaciones en la filosofía árabe a partir del texto coránico (vv. 11-14: *"Tā'hā"*) a su vez también mediada de filosofía griega.[104]

Sin embargo, el estudio textual que venimos haciendo no nos permite atribuirle al pasaje del Exodo la función definitoria que Gilson ha querido darle en la formación de la filosofía tomista.

Ya hemos señalado cómo es diversa la epistemología tomista de aquella agustiniana de la "conversio mentis". El desarrollo de los teoremas tomistas (sobre todo en *SCG*) nos hace ver más bien que, por la vía filosófica metafísica (con asunción-transformación convergente de aristotelismo y neoplatonismo), elabora su propia y original noción de esse ut actus que le permite llegar por vía de causalidad al Ipsum Esse. Como lo hemos visto, no es la interpretación patrística de Ex.

III,14 la que le da a TdA las nociones de acto y esse intensivo, sino el aristotelismo y el neoplatonismo, para su propia especulación metafísica en la doctrina de la participación del esse y lo lleva del ente al Esse Intensivo Real.

El *momento decisivo* en la metafísica tomista no está, entonces, en la Revelación mosaica ni en su lectura patrística, sino en la elaboración teorética original realizada con los elementos filosóficos aristotélicos y neoplatónicos: no es, pues, que TdA proceda en su pensamiento con una "metafísica del Exodo" sino que *con su metafísica va a leer Exodo III,14.* La misma variación de las formulaciones, que oportunamente hemos relevado, coincidente con el paso de los años y la disposición de un mayor y mejor conocimiento de sus fuentes, testimonia cuál es la ruta de la formación de la metafísica tomista en lo que tiene de más propio.

Esta metafísica suya original del actus essendi es la que TdA aplica a la Revelación del Exodo: crecido TdA en el marco de esa lectura ontologizante del pasaje bíblico, encontrará sin duda siempre allí una sugerencia para realizar su propia exégesis con su original noción metafísica de esse-acto-intensivo. La lectura tradicional será entonces reasumida por TdA de un modo transformante.

El filósofo TdA que reconoce a Dios como el Ipsum Esse y de allí deriva sus atributos, se reconoce a sí mismo en la posibilidad descrita en *Romanos I,20* de ascender por el análisis del ente hasta su Causa[105] y reclama para sí la corroboración de esa "sublime" verdad dada por Dios a Moisés. Por esta razón podrá en sus obras estrictamente teológicas incorporar coherentemente su original conquista filosófica.

Así en la *"Summa Theologiae"* (I q. 3 a.1 s.c.) pone a la cabeza del tratamiento sobre la existencia de Dios hecho con vías filosóficas el texto que era corroborante final en la *SCG* sobre su naturaleza; en la *"Super Evangelium Ioannis lectura"* desarrollará una exégesis propia trayendo a colación el verso veterotestamentario y recurriendo a su propia doctrina metafísica, para entonces en su etapa más definitiva.[106]

A modo de última confirmación, haciendo ver cómo la tradición especulativa de la teología cristiana había elaborado esta verdad, cita dos "auctoritates": Hilario y Boecio.

La importancia de Hilario de Poitiers en el pensamiento de TdA reclama todavía un estudio crítico no efectuado; en un primer ensayo se han registrado más de setecientas citas explícitas[107], pero es de reconocer que más de la mitad se refieren a la *"Catena Aurea"* y el resto en gran medida a cuestiones estrictamente teológicas.

Sin embargo, dentro del campo filosófico-metafísico, Hilario es citado en textos fundamentales para la noción del *esse* tomista. El mismo pasaje *"Esse non est accidens Deo, sed subsistens veritas et manens causa, et naturalis generis proprietas"*[108] es citado además de

en este capítulo (*I*,22 n. 212 a) en sus lugares paralelos: *"De potentia"* q. VII a.2 s.c. 1 y *"Summa Theologiae"* I q.3 a.4 s.c.; también en *"QQ. Quodlibetales"* II a.3 (sobre la composición essentia-esse en el ángel), *"De veritate"* q. XXI a.4, 7 y ad 7 (resume: *"esse secundum Hilarium est proprium Deo"*); y en *"De potentia"* q. V a. 4, 3 y ad 3.

El "doctor pictaviensis", que tiene la particularidad de representar en su tiempo la copresencia de la teología de oriente y de occidente, no hace una elaboración especulativa discursiva sino más bien una exposición de tipo enunciativo. Las veces que TdA inserta dicho texto lo hace como "auctoritas", confirmatoria en *SCG* (por la índole filosófica del discurso) y asertórica en los restantes (en el "sed contra"); solamente en las dos últimas oportunidades indicadas es posible advertir mejor la lectura que TdA realiza de Hilario haciéndolo converger en su propia noción de esse.

La dificultad que plantea el texto de Hilario es la de llevar a un extrinsecismo del esse en el ente finito, por la preocupación de señalar el esse como algo propiamente sustancial en Dios *en razón de su Inmutabilidad.* He aquí el texto del *"De veritate"*: "Praeterea, esse secundum Hilarium est proprium Deo; sed proprium est quod uni soli convenit: ergo nullum est aliud esse nisi ipse Deus" (q. XXI a.4,7); más fuerte aún en *"De potentia"*, pues en la dificultad converge Avicena: "Sed esse est cuilibet creaturae per accidens, ut Avicenna dicit (Metaphys. VIII, 4); unde et Hilarius (in libro VII de Trinitate) Deum a creatura distinguens, dicit: 'Esse non est accidens Deo'. Ergo nulla creatura in infinitum durabit; et sic omnes creaturae quandoque deficient" (q.V a.4,3).

La inversión del planteo de TdA, que no va de la inmutabilidad esencial al esse, sino que procede con la noción de esse ut actus, le permite salvar el extrinsecismo rechazando el contingentismo absoluto y reconociendo en Dios el Esse-Acto-Puro y en la creatura el esse-acto-participado.

"Ad septimum dicendum quod cum dicitur esse est proprium Deo, non est intelligendum quod nullum aliud *esse* sit nisi increatum sed quod solum illud esse proprie dicitur, inquantum ratione suae immutabilitatis non novit fuisse vel futurum esse; esse autem creaturae dicitur esse per quamdam similitudinem ad illud primum esse, cum tamen habeat permixtionem eius quod est futurum esse vel fuisse, ratione mutabilitatis creaturae. (Adviértase ahora el giro que TdA realiza.) *Vel potest dici quod esse est proprium Deo, quia solus Deus est suum esse, quamvis alia esse habeant, quod esse non est esse divinum"* ("De veritate", loc. cit., ad 7).

En nuestra *SCG* también funda la inmutabilidad en la condición de *"necesse-esse"*.[109]

La respuesta a la dificultad planteada en *"De potentia"* también

nos hace ver la transformación tomista de las nociones; *el esse no es una perfección predicamental que se predique de modo esencial* (en Dios) *o accidental* (en las creaturas) *sino que es el acto para toda esencia.*

"Ad tertium dicendum, quod esse non dicitur accidens quod sit in genere accidentis, si loquamur de esse substantiae (est enim *actus essentiae*), sed per quamdam similitudinem: quia non est pars essentiae, sicut nec accidens" (loc. cit. ad 3).

4. *Peculiaridad teorética tomista*

Hemos dicho que el cierre de *I,22* está reservado a una cita de *Boecio.* Si bien aquí es puesto como una "auctoritas", hay que reconocer el importantísimo papel teorético que ha jugado este transmisor del neoplatonismo en la elaboración de la metafísica tomista de la participación. La cita dice: "Boëthius etiam, in libro de Trin: quod *divina substantia est ipsum esse et ab ea est esse*".[110] El texto pertenece a la distinción de los modos de proceder en los saberes según su objeto para ubicar el saber teológico.

"In naturalibus igitur rationaliter, in mathematicis disciplinaliter, in divinis intellectualiter versari oportebit, neque diduci ad imaginationem, sed potius ipsam inspicere formam quae vere forma nec imago est et quae *esse ipsum est et ex qua esse est*; omne namque esse ex forma est (...) Nihil igitur secundum materiam esse dicitur, sed secundum propriam formam. Sed *divina substantia* sine materia forma est, atque ideo unum est et id quod est".

Como se advierte, el sentido del párrafo boeciano es el de señalar que la teología deja atrás la imaginación porque su objeto carece de materia, es forma pura en el sentido platónico de la Forma o Perfectio Separata, de la cual participan verticalmente los sujetos concretos en los cuales se distingue "quod est" (el sujeto) et "esse" (la forma), como lo repetirá en *"De hebdomadibus".*[111]

Mientras en su *"In librum Boëthii de Trinitate expositio"* (lect. II q.II a.1-3) TdA mantiene el sentido del texto boeciano, en la *"In librum Boëthii De hebdomadibus expositio"* (lect. II n.21-24) efectuará el pasaje en sentido metafísico que hemos ya indicado al estudiar la distinción esencia-esse ut actus tal como se encuentra elaborada en la "Summa contra Gentiles".

En esta oportunidad *se trata nuevamente de un uso que realiza TdA del texto boeciano dándole un sentido metafísico* que no tenía. De modo que, en vez de la "Perfectio Separata" en el orden formal, resulta el "Ipsum Esse Separado" como "Acto Puro Intensivo Real", lo

cual para nada entraba en la perspectiva de Boecio: nuevamente nos encontramos con la originalidad del "esse ut actus" tomista.

Se ha señalado que el planteo boeciano suena semejante al de un anónimo (¿Porfirio?) comentador del "Parménides" de Platón, el cual, moviéndose dentro del neoplatonismo, advierte que el Ente Primero (ὄν), considerado segunda hipóstasis, no puede sino participar del εἶναι puro, el cual no puede ser recibido en un sujeto sino subsistir en sí como el actuar puro del ser, como la Idea pura del ser. Este ειναι puro (en infinitivo, no en indicativo como los participantes) sería el Uno-Dios.[112]

El prof. Hadot (quien ha identificado a Porfirio como el autor del comentario) conjetura que Boecio habría recibido esta doctrina (¿porfiriana?) a través de Mario Victorino y la lectura de Boecio habría servido así a TdA los elementos para su metafísica del actus essendi que resultaría deudora de la fuente porfiriana (?).[113]

Sin lugar a dudas que el anónimo (¿Porfirio?) comentarista neoplatónico ha visto bien el problema en cuanto el modelo de la participación exigía que al proceder el ὄν del Ἕν, éste debía ser el τὸ εἶναι que está por encima y a la cabeza de todo "ente".

"Ορα δὲ μὴ καὶ αἰνισσμένῳ ἐοικεν ὁ Πλάτων, ὅτι τὸ ἕν το ἐπέκεινα οὐσίας καὶ ὄντος ὅν μὲν οὐκ ἔστιν οὐδέ οὐσία οὐδέ ἐνέργεια, ἐνεργεῖ δὲ μᾶλλον καὶ αὐτο τὸ ἐνεργεῖν καθαρόν, ὥστε καί αὐτὸ το εἶναι τὸ πρὸ τοῦ ὄντος οὗ μετασχόν τὸ (ἕ)ν ἄλλο ἐξ αὐτοῦ ἔχει ἐκκλινόμενον τὸ εἶναι, ὅπερ ἐστί μετέχειν ὄντος. Ὥστε διττόν τὸ εἶναι, τὸ μὲν προυπάρχει τοῦ ὄντος τὸ ἀπόλυτον καὶ ὥσπερ ἰδέα τοῦ ὄντος, τὸ δὲ ὅ ἐπάγεται ἐκ τοῦ ὄντος, οὗ μετασχὸν ἄλλο τι ἓν γέγονεν, ὦ σύζυγον τὸ ἀπ' αὐτοῦ ἐπιφερόμενον εἶναι ὡς εἰ νοήσειας λευκὸν εἶναι."[114]

Pero, con las limitaciones que el fragmento salvado conlleva, notemos que la emergencia parece corresponder propiamente al "Εν y no al εἶναι. No es en razón del εἶναι participado en cada ὄν que se asciende, sino que desde el segundo Ἕν que es el Primer Ente se asciende al Ἕν, y por su carácter absoluto de principio se lo descubre como εἶναι no limitado, no recibido en un sujeto. El infinitivo es reconocido por la imposibilidad de dualidad (sujeto-predicado) en el Uno por su perfectísima unidad: "ὅτι δὲ οὐκ ἐκεῖνο, ἓν ὂν τὸ ὅλον τοῦτο ἐκείνου ἓν μένοντος".[115]

Sin duda que este planteo significa un paso adelante que se acerca más a la metafísica del esse como se encuentra en TdA y tiene los elementos disponibles para la convergencia con el acto aristotélico y la noción intensiva de esse. Pero en el texto mismo no encontramos definido este teorema. Además, respecto a la propuesta sugerida por Hadot, es significativo que tal dirección no hubiera sido prolongada o receptada por Boecio: el esse ut actus está ausente en Boecio, éste se

mantiene en el orden formal. El τὸ ἐνεργεῖν καθαρόν (...) τὸ εἶναι de este comentario no parece haberse hecho el camino metafísico en sentido realista que encerraba como posibilidad; la recepción que Boecio efectúa de la distinción entre el infinitivo y el participio (esse et id quod est) no avanza en un sentido realista sino que permanece en una perspectiva formal.[116]

Por otra parte, TdA no da señales en ninguna obra de haber conocido este comentario (¿porfiriano?). Conoce de Porfirio la *"Isagoge in Categorias Aristotelis"* y la *"Epistula ad Anebonem Aegyptium"* (¿solamente a través de Agustín?). En nuestra *SCG* es relevante indicar el uso que hace de la primera obra (traducida al latín por Boecio); en la cuestión teológica del pecado original aduce: *"nam participatione speciei sunt plures homines velut unus homo,* ut Porphyrius dicit".[117]

Como se advierte, se trata de la participación dentro del *orden formal*; la "Isagoge" es una obra de lógica que expresamente se abstiene de cuestiones metafísicas, pero tiene la enorme importancia de hacer entrar la lógica aristotélica en el mundo neoplatónico y hacer jugar en ella la doctrina de la participación.

Por el uso de la "Isagoge" y por el de Boecio en su planteo epistemológico-formal, se puede sí señalar un *aporte de Porfirio* en la formación de la metafísica tomista, permaneciendo la observación reiterada del carácter original de su resolución estrictamente realista-metafísica del ente en el esse ut actus y la emergencia absoluta del Ipsum Esse.

El punto de partida metafísico del análisis del ente es el que lleva a TdA a un término final que no es la Perfección Separada en el orden formal sino en el orden real del actus essendi. Por ser tal posee en sí todas las perfecciones formales. Al Ipsum Esse ha llegado TdA por el análisis del ente por participación que es tal por vía de composición metafísica y no sólo de semejanza; por ello concluye en el Esse Simpliciter como Causa Eficiente: el principio de no-contradicción que sigue al asimiento del esse ut actus en el ente exige (como útero en el cual se gesta el ascenso metafísico) que el ente por participación que se resuelve en su esse participado, en su misma real situación metafísica, no pueda ser tal sin su fundación en el Esse Subsistens.[118] La autenticidad de la positividad del ente se encuentra en su fundación en el Esse Subsistens.

Habiendo encontrado el Ipsum Esse como Principio-Causa del ente, la pregunta del porqué del ente toma un nuevo giro: *¿cómo y por qué* se da el descenso vertical del Esse Puro al ente-por-participación?

Tercera parte

DEL ESSE A LOS ENTES

(Dinámica descendente)

I

LA ABALIEDAD EXTENSIVA E INTENSIVA

1. *Los momentos del ente*

La positividad real del ente finito en su misma identidad nos ha hecho remontar su fundación por participación metafísica trascendente hasta el Esse Subsistens, Causa Primera. La pregunta a develar en la especulación que busca la fundación del ente es ahora el interrogante por este tipo de causalidad que desde el Esse pone el ente en la diferencia originaria.

En la reconducción del ente al Esse-Acto-Puro hemos ya visto que la dependencia es absoluta, de modo que el ente previo a su causación carece totalmente de actualidad y potencialidad real. La profundización de este análisis le otorga a TdA la clave para descubrir el tipo de causalidad que la misma estructura del ente por participación denuncia, como el efecto revela su Causa.

La conclusión que aflora una y otra vez en *SCG II,15* (sobre el que nos hemos detenido largamente en las páginas anteriores) es que la causalidad trascendente del Esse tiene carácter *universal extensivo e intensivo*, en el sentido que es causa de *todos los entes* y *causa total*, es decir, *de todo el ente*. La abaliedad tiene carácter universal no sólo extensivo sino también intensivo: la reconducción intensiva ente-esse-Esse en la cúspide misma del Esse Subsistens excluye que "aliquid aliud esset natum esse non ab Ipso".[1]

El *momento extensivo* de la causalidad trascendente es inmediatamente recogido en *II,15* y su conclusión (*"quod Deus sit omnibus causa essendi"*) señala la exclusión de toda posibilidad de sustracción de algún ente a la causalidad primera. En sentido contrario a una causalidad universal extensiva TdA identifica dos posiciones.

Por una parte, algunos *"filósofos naturales"* antiguos que consideraban algunos entes corpóreos como incausados: "Per hoc autem excluditur antiquorum naturalium error, qui ponebant corpora quaedam non habere causam essendi".[2]

En la síntesis histórico-genética de la filosofía que ofrecerá más adelante (y en sus lugares paralelos) dirá que éstos, partiendo de la

observación sensible de los cambios singulares, se preocuparon solamente de *las modificaciones accidentales*: lo que estaba sujeto a la causalidad no era el ente corpóreo como tal sino alguna *determinada disposición* suya. Por ello no se trataba de la fundación del ente ni de todo ente sino de ese tipo de ente que es el accidente corpóreo, se trataba de la *"alteración"* que sufre el ente.

"Et ideo primi, magis extrinsece quam oporteret fieri rerum considerantes, posuerunt rem fieri solum secundum quasdam accidentales dispositiones, ut 'rarum', 'densum', et huiusmodi, dicentes per consequens fieri nihil esse nisi 'alterari', propter hoc quod ex ente in actu unumquodque fieri intelligebant".[3]

Por otra parte, contra el momento extensivo de la causalidad trascendente, TdA señala, sin identificarlos, a *algunos contemporáneos* suyos que le reconocían a Dios la causación del movimiento del cielo pero no de su sustancia: "Et etiam quorundam qui dicunt Deum non esse causam substantiae caeli, sed solum motus".[4]

No tenemos elementos de juicio definitivos para precisar a qué pensadores se dirige la atención de TdA. Que se trate de contemporáneos suyos es posible inducirlo del hecho de que los distingue de los antiguos y no los nombra; pero además porque esa opinión se encuentra entre las tesis condenadas por el obispo Esteban Tempier el 7 de marzo de 1277[5] lo que revela que se trataba de una opinión sostenida entonces en algunos ambientes de la universidad de París.

Nuestro TdA en la *SCG* se ocupa nuevamente del tema poco más adelante, al discutir la eternidad del mundo, señalando que la "necessitas essendi" que se encuentra en algunos entes (como los cuerpos celestes o los espíritus) es subsecuente a su substancia, pero la misma substancia se revela al análisis metafísico como causada.[6] Porque la polémica tendría algún contexto aristotélico, se preocupa TdA de advertir que para el Estagirita la Causa Primera, Motor Inmóvil, es también causa de los cuerpos celestes, "quae etsi sint incorruptibilia, tamen habent causam non solum quantum ad suum moveri, ut quidam opinati sunt, sed etiam quantum ad suum esse, ut hic Philosophus *expresse* dicit".[7]

En realidad el problema es bastante complejo; lo que *expresse* dice Aristóteles es que no se puede ir al infinito en la búsqueda de las causas y así se arriba al Principio Inmóvil. Debajo de éste pone los cuerpos celestes eternos, ellos también dependen causalmente de aquél: "διὸ τὰς τῶν ἀεὶ ὄντων ἀρχὰς ἀναγκαῖον ἀεὶ εἶναι ἀληθεστάτας" (por ello los principios de los entes que son siempre es necesario que sean siempre los más verdaderos).[8]

Es claro que *la Causa Primera es también causa para el mundo celeste*; en este sentido vale el carácter extensivo que TdA quiere subrayar en Aristóteles: "ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχης ἠρηται ο οὐρανὸς καὶ

ἡ φύσις"(así pues de semejante principio penden el cielo y la naturaleza).[9] Pero la causalidad que *expresamente* le señala más adelante Aristóteles al Primer Motor respecto a los cuerpos celestes *se refiere al movimiento, no a la sustancia.* El Estagirita insiste en la unicidad del Motor Inmóvil, los demás entes causan (mueven) sólo en cuanto son movidos, aun el cielo, que es lo primero movido. No siendo de por sí generable ni corruptible ni alterable, el ser movido no le trae una modificación en cuanto a la sustancia sino en cuanto al lugar; *este movimiento de traslación es el acto* (ἐνέργεια) *del cuerpo celeste;* así se entiende la *universalidad extensiva de la causalidad del Acto Puro en Aristóteles*: "εἰ μὲν οὖν τι κινεῖται, ἐνδέχεται καὶ ἄλλως ἔχειν, ὥστι εἶ φορὰ πρώτη ἡ ἐνέργειά ἐστιν, ἢ κινεῖται ταύτη γε ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν, κατὰ τόπον, καὶ εἰ μὴ κατ' οὐσίαν".[10]

Esta emergencia del acto aristotélico, al ser asumida en la noción de esse intensivo, hace que para TdA la universalidad de la Causa trascendente tenga *eo ipso* carácter extensivo e *intensivo.*

Por ello, el siguiente capítulo *(II,16)* explaya la clara consecuencia de la emergencia del Esse Intensivo Real: *la creación como producción por parte de Dios de los entes sin partir de potencia real alguna.* "Ex hoc autem apparet quod Deus res in esse produxit ex nullo praeexistente sicut ex materia".[11]

Por el asimiento del ente como plexo originario real y su resolución metafísica en el actus essendi TdA puede operar la máxima radicalización del Acto Puro Intensivo, de modo que *la dependencia del ente por participación respecto al Esse Subsistens resulta "total" en sentido fuerte*, es decir con sus dos momentos (extensivo e intensivo) implicados en una sola situación metafísica: la participación metafísica trascendental. Lo real es esta situación metafísica, los momentos sólo se distinguen en el análisis que realiza el metafísico; aquí y en el orden de la fundación *el momento intensivo resulta razón del momento extensivo.*

De allí que cuando TdA reconoce a Dios como *"causa universalis essendi"* lo entiende en el sentido extensivo-intensivo. Semánticamente se refleja esta unitaria inclusión de ambos momentos en la pendularidad del uso de dos adjetivos diversos según el matiz que se quiere subrayar, entendiendo sin embargo que en el caso del esse la realidad significada es una sola.

Así el adjetivo *"omnis-e"* refleja el momento *extensivo,* v. gr. el título de II,15: "Quod Deus sit *omnibus* causa essendi", lo mismo su paralelo "Utrum sit necessarium *omne* ens esse creatum a Deo".[12] En cambio, el momento *intensivo* es señalado por *"totus-a-um"*, v. gr. "Deus est *totius* ese activus universaliter", "ad universalis autem agentis, quod est *totius* esse activum, cognitionem", "fontale principium *totius* esse".[13]

En los argumentos que desarrolla *II,16*, la clave está en la causalidad universal que por el pasaje al límite de los momentos extensivo e intensivo descubre la singularísima modalidad de la participación metafísica trascendente: la creación a partir de nada. "Deus autem est causa *omnium* quae sunt, ut supra ostensum est".[14] "In hac autem processione *totius* entis a Deo non est possibile fieri aliquid ex aliquo alio praeiacente: non enim esset *totius* entis creati factio".[15]

El *primer argumento* asume la tesis aristotélica de la imposibilidad del proceso al infinito en la búsqueda de las causas y la consecuente necesidad de arribar a una Causa Primera que es Dios.

"Si enim est aliquid effectus Dei, aut praeexistit aliquid illi, aut non. Si non, habetur propositum: scilicet quod Deus aliquem effectum producat ex nullo praeexistente. Si autem aliquid illi praeexistit, aut est procedere in infinitum, quod non est possibile in causis naturalibus, ut Philosophus probat in II Metaphysicae: aut erit devenire ad aliquod primum quod aliud non praesupponit. Quod, quidem non potest esse nisi ipse Deus".

Pero ya aquí hay un elemento específicamente tomista que hace de perno en la argumentación: porque TdA está considerando el proceso de fundamentación causal en la vía del esse intensivo y arriba a un Dios que es Actus Purus como Esse Subsistens, puede decir que el Primer Principio nada supone: el Esse Intensivo Real no es un Acto Puro que suponga una materia prima o potencia pasiva real sobre la cual actuar, por ello *crea sin partir de una potencialidad pasiva real subjetiva* (es Acto Puro) *ni objetiva* (es Esse Subsistens Intensivo).

"Ostensum est enim in primo libro (cap. 17) quod Ipse non est materia alicuius rei: nec potest esse aliud a Deo cui Deus non sit causa essendi (...) Relinquitur igitur quod *Deus in productione sui effectus non requirit materiam praeiacentem ex qua operetur*".[16]

El *segundo argumento* explicita que la causalidad que se ejerce sobre una materia induciendo una forma es la *causalidad predicamental o particular*, no la *trascendente o universal*. Ubicados en el nivel de la resolución metafísica intensiva es donde se descubre la causalidad universal que *por su carácter intensivo causa sin presupuestos*.

"Unaquaeque materia per formam superinductam contrahitur ad aliquem speciem. *Operari ergo ex materia praeiacente superinducendo formam quocumque modo, est agentis ad aliquam determinatam speciem.* Tale autem agens est *agens particulare*: causae enim causatis proportionales sunt. Agens igitur quod requirit ex necessitate materiam praeiacentem ex qua operetur, est agens particulare. Deus autem est agens sicut *causa universalis essendi* (...) Igitur Ipse in sua actione materiam praeiacentem non requirit".[17]

Sobre el mismo punto del nivel de resolución metafísica retorna el *tercer argumento*. Efectivamente, dicha resolución arriba al *esse intensivo* al cual se reconduce todo lo real; el "esse" resulta no sólo lo más universal en el orden lógico sino en el orden real, es lo más real: lo que otorga realidad. Al esse, por tanto, se reconduce también el movimiento; pero aquél permanece siempre primero y último, realidad originaria y originante. Esta *emergencia absoluta* del esse intensivo muestra al esse participado como el *efecto universalísimo* al que se reconduce y en el que se resuelve el ente finito. Tal efecto requiere la causa más alta: universal en sentido extensivo e intensivo.

"*Quanto aliquis effectus est universalior, tanto habet propriam causam altiorem*: quia quanto causa est altior, tanto ad plura virtus eius extenditur. Esse autem est universalius quam moveri (...) Oportet ergo quod supra causam quae non agit nisi movendo et transmutando, sit illa causa quae est primum essendi principium. Hoc autem ostendimus (cap. praec.) esse Deum".

Esta emergencia del esse intensivo como efecto universalísimo extensivo-intensivo suena como un eco (no denunciado por cita explícita alguna) de la Proposición I del *Liber "De Causis"*: "Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum, quam causa universalis secunda (...) esse ergo vehementius est causa homini quam vivum: quoniam est causa vivo, quod est causa homini (...) et quando removes ab eo vivum, non remanet vivum et remanet esse", que ya había citado en las QQ.DD. *"De veritate"* y luego usará en otras obras hasta la clara y definitiva *"In librum De Causis expositio"*.[18]

También se puede reconocer la Prop. IV del *"De Causis"*: "prima rerum creatarum est esse et non est ante ipsum creatum aliud", que TdA incorpora a propósito de esta temática en diversas oportunidades.[19]

Asimismo, podemos detectar la presencia (no indicada) del *Pseudo-Dionisio* cuando señala que Dios "*totius esse* secundum virtutem super-substantialem est substantificatrix *causa* et causatrix existentis" y respecto al efecto: "Et *ante alias* ipsius *participationes, esse propositum est* et est ipsum secundum se esse *senius* (...) et alia quaecumque existentia participantia, *ante omnia participant esse* (...) et nihil est existens cuius non sit substantia et aevum, ipsum esse".[20] El esse como lo más simple es lo participado por todos los participantes (momento extensivo) en todas las participaciones (momento intensivo) como la vida, el conocimiento, etc....; el esse es su acto.

La asunción del esse como efecto primero y más profundo, como efecto resolutivo universal, le abre al Aquinate el paso a la superación trascendente de toda causalidad en la Causa Universal resolutiva (extensiva-intensiva).

"Deus igitur non agit tantum movendo et transmutando. Omne autem quod non potest producere res in esse nisi ex materia praeiacente, agit solum movendo et transmutando: facere enim aliquid ex materia est per motum vel mutationem quandam. Non ergo impossibile est producere res in esse sine materia praeiacente".[21]

Es la excelencia emergente del esse intensivo como efecto universalísimo resolutivo ("quod prius advenit et tardius recedit", se lee en el "De Causis") en su condición de acto de todo acto, lo que en el original teorema tomista lleva a la radical posición de dependencia directa y total del ente respecto a Dios. La creación a partir de nada dice así la emergencia absoluta del esse ut actus que excluye toda potencia pasiva real fuera del compuesto (ente sintético) y remite a la participación trascendente directa del ente respecto al Esse Subsistens.

Esta insistencia en la universalidad extensiva-intensiva que descubrimos con sabor neoplatónico, pero acuñada en la original noción tomista de "esse ut actus", nos permite valorar la fuerza de la indicación genético-histórica a que ya hicimos referencia.

2. *Visión genético-histórica*

Continuando, pues, con el proceso de las etapas históricas y los niveles de reflexión, luego de las observaciones sobre los primeros físicos que se quedaron en el nivel de los cambios accidentales, TdA señala una *segunda etapa*: la del cambio sustancial.

"Posteriores vero, magis intrinsece, rerum factionem considerantes, ad fieri rerum secundum substantiam processerunt, ponentes quod non oportet aliquid fieri ex ente in actu nisi per accidens, sed per se ex ente in potentia".

Esta etapa gana en universalidad de análisis en cuanto arriba a la sustancia en su condición de género común. Pero permanece aún en el ámbito *predicamental* de las causas particulares: de este o aquel género. Su universalidad crece en el plano extensivo y *en la máxima expansión que alcanza en este nivel puede llegar a la díada materia-forma o acto-potencia como los términos originarios* en el proceso de la causación de los entes particulares (de tal o cual ente).

"Hoc autem fieri, quod est entis ex qualicumque ente, est factio entis particularis: quod quidem fit inquantum est hoc ens, ut homo vel ignis, non autem inquantum est universaliter; *ens enim prius erat, quod in hoc ens transmutatur*".[22]

En este sentido es clara la lógica del valioso descubrimiento platónico del principio formal que es la Idea y el principio de inde-

terminación que es la potencia receptiva[23] ligados por la participación; más aún, en lo que sería la última doctrina de *Platón*, la díada originaria sería lo Uno (como principio formal) y la χώρα (espacialidad) como principio hilético: con ambos opera la ποίησις–μιμησις el demiurgo.[24] Ambos principios tienen carácter positivo real (la χώρα no es un mero elemento dialéctico), también el demiurgo es real.

La crítica al separatismo y una profundización de las exigencias de lo real en términos de causalidad, conduce a *Aristóteles* a la resolución última en la díada *acto-potencia*. Esta díada se verifica en la estructura íntima de cada-ente, compuesto de materia y forma; pero así como el principio del acto lleva a descubrir el Acto Puro que es Forma Pura (νόησις νοήσεως), así hay una exigencia de reconocer una *"materia prima en absoluto"* (ἡ ὅλως πρώτη ὕλη).[25] Se trata de un principio positivo real pero no independiente, sólo existe en el sínolo del ente determinado que es la sustancia (οὐσία). La ποιησις resulta ser γένεσις en cuanto no se trata de un paso del no-ser (μὴ ὄν) al ser (τὸ ὄν) sino del ser-en-potencia (δύναμις) al ser-en-acto (ἐντελέχεια – ἐνέργεια); pero la pura potencia no tiene realidad propia, eternamente el Acto Puro (que emerge con prioridad absoluta) ejerce su influjo causal.

Pero la díada originaria de lo real es también alterada por el Estagirita en cuanto reconoce *"motores inmóviles" múltiples*, como formas puras que también como Dios-Primer-Motor mueven finalísticamente las diversas esferas celestes; en número de cincuenta y cinco (por cálculo astronómico) estas sustancias guardan un orden jerárquico (κατά τὴν αὐτὴν τάξιν)[26], pero *no dependen del Primer Motor en cuanto al ser*. No es clara la naturaleza de estas sustancias, porque siendo formas puras (sin materia) y eternas han de carecer de potencialidad ("nada potencial es eterno"[27]: *¿hay una pluralidad de actos puros?* La aporía no fue resuelta por Aristóteles, quien siempre reconoció un solo Dios-Motor-Inmóvil y un solo Cielo.[28]

Por haber sometido el ser (εἶναι) a la forma (μορφή) tanto Platón como Aristóteles estaban impedidos de arribar a la causalidad universal intensiva, de allí la necesaria multiplicidad originaria de lo real irreductible a principio Uno alguno. La posterior suerte del pensamiento occidental quedará marcada por este sino.

Solamente la resolución metafísica en el esse intensivo, de modo que frente al Esse Intensivo Real o Esse Subsistens no hay ningún otro principio o elemento, recupera la unidad de lo real, de modo que el Esse Subsistens es perfectísimamente Uno por ser tal Esse Subsistens y el ente por participación es constituido por causalidad trascendente en extrínseca inmanencia.

Lo Uno perfecto y originario no se halla, pues, en el plano de la pura forma sino del Esse; lo uno analógico se halla en la totalidad de

lo real donde en el esse se produce la diferencia metafísica originaria en cuanto el Esse crea el ente finito.

Por ello se entiende que en su visión histórico-genética *TdA* incluya a *Platón y Aristóteles en la segunda etapa* en el texto paralelo de la *"Summa Theologiae"* (1266-1268?).

"Ulterius vero procedentes, distinxerunt per intellectum inter formam substantialem et materiam, quam ponebant, increatam; et perceperunt transmutationem fieri in corporibus secundum formas essentiales. Quarum transmutationum quasdam causas universaliores ponebant, ut obliquum circulum, secundum *Aristoteles,* vel ideas secundum *Platonem*".[29]

Algo antes (entre 1261 y 1268) respecto a la creación había escrito:

"Secundus est error *Platonis* et *Anaxagorae*, qui posuerunt mundum factum a Deo sed ex materia praeiacenti (...) Tertius est error *Aristotelis,* qui posuit mundum a Deo factum sed ab aeterno".[30] También: *Plato,* secundum quosdam, posuit materiam non creatam: et ideo non posuit ideam esse materiae, sed materiae concausam".[31]

La *diferencia entre Platón y Aristóteles* en el texto del "De articulis fidei" parece estar en la línea de lo que veremos a propósito del comentario al "De coelo et mundo".

Pero no sólo hay disparidad entre los autores contemporáneos al juzgar estas doctrinas de Platón y Aristóteles[32], sobre las cuales hemos dado la interpretación histórica que nos parece más ceñida, sin podernos detener en mayores análisis que escapan al cometido de este trabajo. La apreciación del mismo TdA en otros textos parece mostrar un cambio de juicio, y ha generado también algunas disputas entre sus estudiosos actuales.[33]

En efecto, ya en un siguiente texto de la misma *"Summa Theologiae"* precisa al mínimo el alcance de la tesis aristotélica sobre la materia y el Cielo: de sus textos sólo se seguiría que no proceden por generación[34] y nada más. Esta perspectiva marca un antecedente para el giro que ha dado trabajo a sus intérpretes, a saber: en *"De potentia"* (q. III a.5) y *"De substantiis separatis"* (c. IX), que son paralelos a la síntesis genético-histórica de *SCG* y *S. Th.*, coloca a *Platón y Aristóteles en la tercera etapa del pensamiento.*

El *"De potentia"* (1265-1267), que sería posterior a *SCG* y casi contemporáneo a *S. Th.*, dice así: "Posteriores vero philosophi, ut *Plato, Aristoteles et eorum sequaces,* pervenerunt ad considerationem ipsius *esse universalis*; et ideo ipsi soli posuerunt aliquam *universalem causam rerum,* a qua omnia in esse prodirent, ut patet per Agustinum (...)".[35]

El *"De substantiis separatis"* (1270-1273), que pertenece a la última especulación del Aquinate, marca una clara diferencia entre los filósofos presocráticos y el dúo Platón-Aristóteles: "Sed ultra hunc modum fiendi necesse est, *secundum sententiam Platonis et Aristotelis,* ponere alium altiorem. Cum enim necesse sit *primum principium simplicissimum* esse, necesse est quod non hoc modo esse ponatur quasi esse participans, sed quasi Ipsum Esse existens". Más adelante dirá consecuentemente que *"non ergo aestimandum est quod Plato et Aristoteles,* propter hoc quod posuerunt substantias materiales seu etiam caelestia corpora semper fuisse, *eis subtraxerint causam essendi".*[36]

En este último texto, habiendo asimilado la noción de primer principio a la de esse intensivo, muestra que en el reconocimiento platónico-aristotélico del primer principio está el paso a la causalidad universal extensiva-intensiva, pero no les atribuye la afirmación de la creación: simplemente que la eternidad o necesidad de algunas creaturas no significa negar la causalidad intensiva. Nótese que, aun mediando la asimilación tomista de la noción de "primer principio", sin embargo no pone en boca de Platón y Aristóteles la creación; se detiene en mostrar que (en esa interpretación intensiva) no la han negado explícitamente y que los entes eternos y necesarios no por tales escapan a la causalidad intensiva.

Del mismo tenor, es el correspondiente paralelo de la síntesis histórico-genética, en versión apretadísima, en la *"In VIII libros Physicorum Aristotelis expositio"*:

"Quorum primi consideraverunt causas solarum mutationum accidentalium ponentes omne fieri esse alterari; sequentes vero pervenerunt ad cognitionem mutationum substantialium; postremi vero, ut *Plato et Aristoteles, pervenerunt ad cognoscendum principium totius esse".*[37]

Este texto, que es posterior a *SCG, "De potentia"* y *S. Th.,* luego continúa con la conocida diferencia entre el "fieri ex nihilo", propio de la producción universal "totius esse a primo essendi principio" y la producción de un "aliquod ens" por parte de una causa particular.

En otro comentario al Estagirita, *"In Aristotelis libros de coelo et mundo expositio"*, escrito en sus últimos años (1272), *TdA* en tres oportunidades, al tratar de la concepción aristotélica sobre el cielo y la materia, reitera explícitamente que la posición del filósofo a) sólo sostiene explícitamente que no son generados y que son eternos, b) reconoce un primer principio y no niega explícitamente la creación, c) se diferencia con su propia posición en cuanto TdA sostiene la creación en un momento temporal.

"Non tamen dicimus secundum fidem catholicam, quod coelum semper fuerit, licet dicamus quod semper sit duraturum. Nec hoc est contra

demonstrationem Aristotelis hic positam: non enim dicimus quod incoeperit esse per generationem, sed per effluxum a primo principio, a quo perficitur totum esse omnium rerum, sicut etiam philosophi posuerunt. A quibus tamen in hoc differimus, quod illi ponunt Deum produxisse coelum coaeternum sibi; nos autem ponimus coelum esse productum a Deo secundum totam sui substantiam ab aliquo determinato principio temporis".[38]

Una lectura atenta de los textos paralelos que hemos presentado arroja los siguientes resultados:

a) *el punto especulativo* clave para TdA es la *universalidad extensivo-intensiva del esse*, a nivel de efecto y de causa;

b) *la creación es una conclusión especulativa* exigida como el único tipo de causalidad que realiza la participación metafísica trascendente;

c) *el teorema es original y propio* de TdA, con asunción especulativa de las fuentes neoplatónicas y aristotélicas;

d) *hasta la "Summa Theologiae"* ubica a Platón y Aristóteles en la segunda etapa y reserva a otros (los neoplatónicos) el haber arribado al nivel de la universalidad de la resolución metafísica intensiva; *a partir del "De potentia"* admite también a Platón y Aristóteles en este nivel junto con los neoplatónicos (v. gr. explícitamente Avicena);

e) el cambio de apreciación *en ningún momento llega a atribuir ni a Platón ni a Aristóteles la noción de creación*;

f) la inclusión de Platón y Aristóteles junto con los neoplatónicos ("De Causis", Avicena, etc.) en el tercer nivel de la síntesis genético-histórica se encuentra en contextos de una evidente *asunción especulativa, donde tomando los elementos que los diversos autores ofrecen* (v. gr. Platón: la perfectio separata y la participación; Aristóteles: la derivación causal de los imperfectos del perfecto, la emergencia del Acto Puro; Avicena: la sinteticidad del ente y su remisión al Necesse-esse) *los hace converger en su propio teorema original que no es reductible a ninguna de sus fuentes.*[39]

3. *La tercera etapa*

En la descripción de *SCG* y *S. Th.* corresponde a la *tercera etapa* la universalidad extensivo-intensiva: es el nivel propio de la resolución metafísica por la reflexión metafísica intensiva.

"Profundius ad rerum originem ingredientes, consideraverunt ad ultimum totius entis creati ab una causa processionem: (...) In hac autem processione totius entis a Deo non est possibile fieri aliquid ex aliquo alio praeiacente: non enim esset totius entis creati factio. Et hanc quidem factionem non

attigerunt primi Naturales, quorum erat communis sententia 'ex nihilo nihil fieri'. Vel, si qui eam attigerunt, non proprie nomen 'factionis' ei competere consideraverunt, cum nomen 'factionis' motum vel mutationem importet, in hac autem totius entis origine ab uno primo ente intelligi non potest transmutatio unius entis in aliud (...). Propter quod nec ad Naturalem Philosophum pertinet huiusmodi rerum originem considerare: sed ad Philosophum Primum, qui considerat ens commune et ea quae sunt separata a motu".[40]

Por su parte la *"Summa Theologiae"* la presenta del siguiente modo:

"Et ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum *ens inquantum est ens*: et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt *haec* vel *talia*, sed secundum quod sunt *entia*. Hoc igitur quod est causa rerum inquantum sunt entia, oportet esse causa rerum, non solum secundum quod sunt *talia* per formas accidentales, nec secundum quod sunt *haec* per formas substantiales, sed etiam *secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo.* Et sic oportet ponere materiam primam creatam ab universali causa entium".[41]

Ciertamente no es un corte histórico riguroso, se advierte siempre el uso especulativo que TdA realiza de sus fuentes. Sin duda que no se podía excluir a Platón y Aristóteles del plano metafísico (!); es cierto que hicieron metafísica pero resolvieron el ser en la forma: así también es cierto que *la noción del esse ut actus y el teorema de la creación tal cual los presenta TdA* no pertenece ni a ellos ni a los neoplatónicos griegos, árabes o latinos. En rigor, la "tercera etapa", tal cual la presenta TdA, es suya y constituye su aporte especulativo más alto en la historia del pensamiento filosófico: es la clave de bóveda de la cual dependen todas sus tesis.

El concepto de creación estuvo ausente de la especulación de los griegos y constituye un aporte específico de la filosofía de *Filón de Alejandría*, que lo recoge de la Biblia y lo expresa en categorías especulativas: Dios ha producido el mundo del no-ser al ser (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι).[42] Pero no parece que TdA haya leído *Filón*, al menos no lo cita. Tampoco menciona a *Ammonio Sacca*, quien interpreta a Platón en sentido creacionista.[43]

Por estas vías habría arribado a Plotino quien desarrolla la noción de πρόοδος ("procesión") en un modo tal que el segundo momento marca una "salida" del Uno, en un sentido que no es el emanatista como desprendimiento de la propia sustancia y, sin ser creacionista, se avecina considerablemente.[44] Nuestro *TdA* conoce a Plotino sólo a través de Agustín o Macrobio; pero utiliza reiteradamente el término *"processio"* (y el verbo "procedere") para referirse o indicar la causalidad de la creación; sus mediaciones son *Proclo, "De Causis", Avicena, Algazel, Averroes.*

En éstos piensa seguramente TdA cuando habla de los *"aliqui"* o de los *"sequaces"* que "profundius ingredientes" trataron del origen universal del ente; posiblemente no piensa en el *Pseudo-Dionisio* a pesar de su gran deuda especulativa con él porque no lo considera un "philosophus" sino un Padre de la Iglesia, una "auctoritas".

Particularmente debemos señalar el intento de Maimónides por fundar especulativamente, en un contexto neoplatónico y con recurso a categorías aristotélico-averroístas, las principales afirmaciones bíblicas, entre ellas la creación. Aunque no halla en *SCG* una cita explícita de Maimónides a este respecto, sí las hay en otros tópicos, lo que demuestra el conocimiento que TdA poseía de este filósofo judío en su obra *"Guía de descarriados"*, donde trata ampliamente de la creación.[45]

Por último, señalemos que ya Agustín había reconocido en los filósofos esta ascensión hasta el Creador, particularmente Platón, en el pasaje citado por TdA en "De potentia":

"Fortassis enim qui Platonem, ceteris philosophis gentium longe recteque praelatum, acutius atque veracius intellexisse atque secuti esse fama celebriore laudantur, aliquid tale de Deo sentiunt ut *in Illo inveniatur et causa subsistendi et ratio intelligendi et ordo vivendi".*

En la cita respectiva TdA quitó la relativización del "fortassis". Por otra parte, el mismo Agustín más adelante nos da el siguiente panorama:

"Quicumque igitur philosophi de Deo summo et vero ista senserunt quod et *rerum creatarum sit effector et lumen cognoscendarum et bonum agendarum*; quod ab Illo nobis sit et principium naturae et veritas doctrinae et felicitas vitae. Sive *Platonici* accommodatius nuncupetur sive quodlibet aliud sectae suae nomen imponant sive tantummodo *Ionici* generis qui in eis praecipui fuerunt ista senserint sicut idem *Plato* et qui eum bene intellexerunt, sive etiam *Italici* propter Pythagoram et Pythagoreos (...) sive aliarum quoque gentium qui sapientes vel philosophi habiti sunt: *Atlantici Libyci, Aegyptii, Indi, Persae, Chaldaei, Scythae, Galli, Hispani,* aliique reperiuntur qui hoc viderint ac docuerint; eos omnes caeteris anteponimus *eosque nobis propinquiores* fatemur".[46]

II

LA CREACION

1. La causalidad universal

Este tipo único de causalidad que trasciende todas las categorías predicamentales, que es la participación trascendental o creación, en cuanto produce sin contar con un sujeto previo (ex nihilo) es enfocada todavía en el mismo *SCG II,16* por TdA con nuevos argumentos que nos permiten penetrar mejor en esta situación metafísica.

El *argumento cuarto* señala la diferencia entre la causación por movimiento y la por creación. Cuando se trata de una *mutación* se requiere un término anterior que ya es un ente, al cual se hace pasar a otro término que es otro ente; en cambio en la *causalidad universal* se trata de producir el ente en sentido universal absoluto, no cabe un término anterior.

"Quod agit tantum per motum et mutationem non competit universali causae eius quod est esse: *non enim per motum et mutationem fit ens ex non ente simpliciter, sed ens hoc ex non ente hoc. Deus autem est universale essendi principium* (...) Non igitur sibi competit agere tantum per motum aut per mutationem. Neque igitur sibi competit indigere praeiacenti materia ad aliquid faciendum".[47]

Por movimiento procede la *causalidad predicamental*, que suscita algo realmente nuevo que ya estaba en potencia; el máximo grado de universalidad que puede alcanzar es la universalidad extensiva del ente en acto en alguna de las categorías: pero no la universalidad extensivo-intensiva de todo ente. La causalidad predicamental horizontal ya supone el ente, pasa a una nueva determinación; la trascendental vertical comunica el esse ut actus que es el principio real de toda determinación.

Del análisis de la causalidad procede también el axioma *"unumquodque agens sibi simile agit"* con que abre el *quinto argumento.* El principio de determinación de una sustancia es su acto formal y procede como efecto de una causa que posee dicha forma en acto. Así la forma de un compuesto hilemórfico ha de proceder de otro compuesto

que la posee en acto pero siempre como inherente a una materia, no de un acto formal separado pues se trataría entonces de otra determinación.

"*Unumquodque agens sibi simile agit, quoquo modo. Agit autem unumquodque agens secundum quod actu est. Illius igitur agentis erit producere effectum causando aliquo modo formam materiae inhaerentem quod est actu per formam sibi inhaerentem, et non per totam substantiam: unde Philosophus, in VII Metaph., probat quod res materiales, habentes formas in materiis, generantur a materialibus agentibus habentibus formas in materia, non a formis per se existentibus*".

Pero el Esse Subsistens no posee el acto como en un compuesto, sino que su sustancia es el Acto Puro, por tanto su causalidad no se limita a un determinado acto inherente sino que abarca *intensivamente toda la sustancia del efecto.*

"Deus autem non est ens actu per aliquid sibi inhaerens, sed per totam suam substantiam (...) Igitur proprius modus suae actionis est ut producat rem subsistentem *totam*, non solum rem inhaerentem, scilicet formam in materia. Per hunc autem modum agit omne agens quod materiam in agendo non requirit. Deus igitur materiam praeiacentem non requirit in sua actione".[48]

De la misma condición de Esse Subsistens se sigue que Dios en cuanto Acto Puro identifique perfectamente en Sí su acción y su Sustancia; de allí que de por sí su acción es siempre inmanente, no tiene efecto ad extra ni requiere un sustento extrínseco de su acción. Diversamente acaece en las acciones formalmente transeúntes, en el orden predicamental, donde es el mismo acto del agente y del paciente: en uno como causa y en otro como efecto. Es el *sexto argumento.*

"Materia comparatur ad agens sicut recipiens actionem quae ab ipso est: actus enim qui est agentis ut a quo, est patientis ut in quo. Igitur requiritur materia ab aliquo agente ut recipiat actionem ipsius: ipsa enim actio agentis in patiente recepta est actus patientis et forma, aut aliqua inchoatio formae, in ipso. Deus tamen non agit actione aliqua quam necesse sit in aliquo patiente recipi: quia sua actio est sua substantia (...) Non igitur ad producendum effectum requirit materiam praeiacentem.[49]

El *séptimo argumento*, profundizando en el carácter potencial como definición metafísica de la materia, advierte que dicho término es siempre proporcionado a la acción del agente en cuanto recipiente de un contenido determinado que ya estaba en potencia en la materia.

"Omne agens quod in agendo requirit materiam praeiacentem, habet *materiam proportionatam suae actioni*, ut quicquid est in virtute agentis,

totum sit in potentia materiae: alias non posset in actum producere quicquid est in sua virtute activa, et sic frustra haberet virtutem ad illa".

Esta es la razón por la cual *la materia sólo cabe como término preyacente en una causalidad predicamental,* donde se trata de la producción de una determinación finita. Ahora bien, siendo la potencia activa divina infinita en sentido positivo, no se le puede adecuar ninguna materia porque no puede haber una capacidad potencial de devenir el Infinito en acto.

"Materia autem non habet talem proportionem ad Deum. Non enim in materia est potentia ad quantitatem quamcumque, ut patet per Philosophum, in III Physicorum: cum tamen divina potentia sit simpliciter infinita (...) Deus igitur non requirit materiam praeiacentem ex qua de necessitate agat".[50]

El recurso a la *Física*[51] de Aristóteles plantea la limitación potencial de la materia en el orden cuantitativo, por cuanto la cantidad es un accidente consiguiente a la materia; la materia no es potencia al infinito cuantitativo, pues la *materia sensible* no es divisible al infinito (a diferencia de la materia inteligible, en las matemáticas, que sí es susceptible del cálculo infinitesimal). Pero el argumento avanza más, en cuanto de parte de Dios la potencia activa es infinita en sentido metafísico.

Este último paso da pie para una ampliación que constituye el *octavo argumento.* Ya no se trata de la materia sensible sino de la *potencia pasiva* como principio metafísico de recepción del acto perfectivo.

"Diversarum rerum diversae sunt materiae: non enim est eadem materia spiritualium et corporalium, nec corporum caelestium et corruptibilium. Quod quidem ex hoc patet quod *recipere, quod est proprietas materiae, non eiusdem rationis* est in praedictis: nam receptio quae est in spiritualibus est intelligibilis (...); corpora vero caelestia recipiunt innovationem situs, non autem innovationem essendi, sicut corpora inferiora".

En este teorema el término *"materia"* es usado en el sentido amplísimo de *potencia pasiva,* la cual se encuentra también en los entes intelectuales que son inmateriales.[52]

Ahora bien, la potencialidad pasiva se da en todos los entes pero de modo diverso: de un modo en los espirituales; de otro modo en los cuerpos celestes, que, siendo materiales, sin embargo, una vez creados, sólo se modifican por el movimiento; de otro en los cuerpos terrestres, que cambian en el ser por la generación y corrupción. Por lo que se ve que, *siendo el acto (esse universale) en su intensidad comprehensivo de perfecciones tan diversas y contrarias, no puede haber una poten-*

cia real que le sea adecuada. Es decir, *no puede haber una potencia pasiva real universal en el orden trascendental previo a la creación.*

"Non est igitur una materia quae sit in potentia ad esse universale. Ipse autem Deus est totius esse activus universaliter (...) Ipsi igitur nulla materia proportionaliter respondet. Non igitur materiam ex necessitate requirit".[53]

El *noveno argumento* insiste todavía en la imposibilidad de que exista una materia proporcionada a la acción universal de Dios. En efecto, dicha "proporción" es un orden, lo cual supone una relación de dependencia; la dependencia para que no sea de la materia a Dios (es decir, no fuera materia causada por Dios) habría que buscarla en un tercero respecto al cual ambos dependan, lo que se revela contradictorio con la condición de *Primum Ens.*

"Quorumcumque in rerum natura est aliqua proportio et aliquis ordo, oportet unum eorum esse ab alio, vel ambo ab aliquo uno: oportet enim ordinem in uno constitui respondendo ad aliud; alias ordo vel proportio esset a casu, quem in primis rerum principiis ponere est impossibile, quia sequeretur magis omnia alia esse a casu. Si igitur sit aliqua materia divinae actioni proportionata, oportet vel quod alterum sit ab altero, vel utrumque a tertio. Sed cum Deus sit primum ens et prima causa, nec potest esse ab aliqua tertia causa. Relinquitur igitur, si invenitur aliqua materia proportionata divinae actioni, quod illius Ipse sit causa".[54]

El paso hacia la total ordenación dependiente de la potencia pasiva al acto desemboca en los dos últimos argumentos, que marcan el pico más alto y más profundamente metafísico del capítulo. Estos podrían tomarse por sí solos como suficientes y englobantes de los anteriores. No sólo se excluirá una materia "una" proporcionada, sino universalmente cualquier principio de potencia pasiva real.

El *décimo argumento* señala que la dependencia real procede de la causalidad; se trata de la resolución metafísica en el acto emergente.

"Quod est in entibus primum, oportet esse causam eorum quae sunt: si enim non essent causata, non essent ab ipso ordinata (...) Inter actum autem et potentiam talis est ordo quod, licet in uno et eodem quod quandoque est potentia quandoque actu, potentia sit prior tempore quam actus, licet *actus sit prior natura;* tamen *simpliciter loquendo, oportet actum potentia priorem esse,* quod patet ex hoc, quod potentia non reducitur in actum nisi per ens actu. Sed materia est ens in potentia".

Por esta resolución, el Acto Puro no es el "primero" en una serie a la cual pertenezca, sino que es el *Primero Separado Absoluto*: con

una prioridad que señala la dependencia real de la potencia como efecto suyo.

"Ergo oportet quod *Deus, qui est actus purus, sit simpliciter ens prius: et per consequens causa ipsius.* Non ergo suae actioni praesupponitur materia ex necessitate".[55]

La explicitación de lo anterior vale para un *undécimo argumento*. Como potencia pasiva real, la materia es algo real: la potencia es un modo del "ens". "Materia prima aliquo modo est: quia est ens in potentia". Ahora bien, la resolución metafísica intensiva que concluye en el Esse Intensivo Real como causa de todo ente incluye no sólo los entes en acto sino también los entes en potencia; por ello es que *Dios es causa de todo el ente* (intensivamente considerado) *y de todo ente* (extensivamente considerado).

"Deus autem est causa omnium quae sunt (...) *Deus igitur est causa materiae primae.* Cui nulla praeexistit. Divina igitur actio naturam praeexistentem non requirit".[56]

La creación como comunicación del esse intensivo incluye la comunicación, junto con el actus essendi y por el actus essendi, de los principios potenciales que de él dependen en el orden trascendental real (la forma y, por ésta, la materia).

Así, la emergencia absoluta del Acto Puro Intensivo se destaca limpiamente, no teniendo fuera de sí ningún otro principio y no partiendo de ningún otro principio real para la participación de los entes. La profundización y radicalización intensiva de la emergencia del acto, le permite a TdA superar la necesidad de admitir un principio potencial no creado: *el principio potencial que se encuentra en cada ente depende en último término del Acto Puro como de su Causa Primera, en la cual se resuelve intensivamente.*

2. *El término de la creación*

La Acción fundante del Acto Puro no es, según las exigencias de lo visto, la de atraer hacia Sí un ente ya real que irá alcanzando mayor perfección, sino la de desde nada comunicar realidad por asimilación consigo; el primer momento es la pura posición extrínseca del ente sintético real sin potencia real previa alguna. Toda potencialidad que se encuentre en un ente será también efecto real del Esse Subsistens.

La participación real, como causalidad, encierra una *asimilación* del efecto a la Causa. La *"assimilatio"* es real en cuanto se comunica un acto, es la perfección recibida la que hace al efecto. "Assimilatio

alicuius ad causam agentem fit per actum: agens enim agit sibi simile inquantum est actu". El acto de todo acto es el esse, él es el fundamento trascendente real de toda perfección; por el esse participado es que el ente comienza a ser real y tiene realidad aun su potencialidad intrínseca: *por el esse participado intrínseco el ente sintético se asemeja a Dios. "Assimilatio autem cuiuslibet substantiae creatae ad Deum est per ipsum esse".*[57]

La emergencia del acto, que Aristóteles había visto pero no había radicalizado por carecer de la noción de esse intensivo, alcanza su punto de máxima vigencia en el orden metafísico trascendental. Así, si el principio potencial es en el ente sintético como el recipiente respecto al contenido: que al recibirlo lo limita según su capacidad; sin embargo, por la prioridad metafísica del acto, *no hay recipiente real sin el contenido*; más aún: *la realidad del recipiente depende del contenido, es recibida del contenido.*

La esencia, como potencia en el orden trascendental, no es ente, per se no "participat esse". El ente es tal por el esse participado intrínseco, el sujeto sintético es el participante respecto al esse universale.

La potencialidad, en esta fundación, no sólo *es desplazada como principio real universal y reducida a un principio particular* (fuente de limitación-distinción) *en cada ente,* sino que en el seno mismo del ente sintético es *totalmente subordinada al esse ut actus participado.*

El punto de comunicación intimísima entre el Esse Subsistens y el ente por participación es el esse-participado-acto-del-ente. *El esse participado es al mismo tiempo lo metafísicamente más intrínseco del ente* (más intrínseco que la esencia que funda) *y el principio real de dependencia respecto a Dios.*[58] Por ello se puede decir que es el esse quien cumple la mediación trascendental entre el finito y el Infinito; la esencia como lo "otro" respecto al esse recibe toda su realidad de él como la potencia de su acto.

Por ello, *la creación primariamente se refiere al esse, y por el esse a la esencia y los accidentes.*

"Quia accidentia et formae, sicut per se non sunt, ita nec per se creantur, cum creatio sit productio entis: sed, sicut in alio sunt, ita aliis creatis creantur".[59]

Al crearse el esse se crea la esencia que lo limita; ésta no puede ser creada directamente porque carece de por sí de realidad: toda ella le viene del esse ut actus.

De tal manera TdA satisface la exigencia de encontrar *la articulación entre el finito y el Infinito* (la mediación trascendental, el

μεταξύ) en el seno de la diferencia metafísica originaria y la resolución metafísica intensiva causal de la participación.

En el seno del ente sintético *el primer efecto* (con prioridad metafísica) *es el esse; la esencia y los accidentes* (todo el orden formal) *son secundarios*: más que decir que son creados, de éstos hay que decir que *son concreados.*

"Primum autem in omnibus effectibus est esse: nam omnia alia sunt quaedam determinationes ipsius".[60]

"Formae vero et accidentia, et etiam partes, non dicuntur fieri nisi secundum quid, cum et esse non habeant in se subsistens, sed subsistant in alio..." (supuesto que) "...fieri terminetur ad esse simpliciter".[61]

No se trata de una doble producción, como si fueran dos entes que luego se reúnen; la creación es del ente sintético como plexo real originario en el cual el principio perfectivo de realidad es el esse y mediante el esse (ut quo) es creada y tiene realidad la esencia como principio potencial de limitación (y determinación formal). A través del esse toda perfección del ente se resuelve "fontalmente" en Dios: *"fontale principium totius esse".*[62]

Este singularísimo modo de causalidad universal total extensivo-intensiva, que se llama *"creación"*, resulta en la metafísica de TdA una adquisición de la especulación sobre la fundación del ente y coincide con la noción revelada en el primer libro de la Biblia. De este modo, la revelación veterotestamentaria confirma lo que la razón por su indagación alcanza.

"Hanc autem veritatem Divina Scriptura confirmat, dicens Gen. I, 1: 'In principio creavit Deus caelum et terram'. Nihil enim est aliud creare quam absque materia praeiacenti aliquid in esse producere".[63]

En *"In Sententiarum..."* (II d.1 q.1 a.2) indica claramente este doble acceso a la noción de creación: *"...quod creationem esse, non tantum fides tenet, sed etiam ratio demonstrat".* A continuación sigue una formulación notablemente concisa del argumento de la derivación total del ente del Esse por vía de participación en cuanto lo imperfecto procede de lo perfecto. Esta resolución metafísica trascendental que incluye *dos notas* (la prescindencia de todo elemento previo y la efectualidad intensiva dependiente del esse recibido) es una adquisición de la razón humana ("et si haec duo sufficiant ad rationem creationis, sic creatio potest demonstrari") y ha sido en este sentido conocida por algunos filósofos ("et sic philosophi posuerunt").[64]

III

LA ASIMILACION DEL ENTE AL ESSE

1. La disrupción metafísica

La emanación por la que el Esse de nada crea el ente resulta una puesta en la realidad de aquello (el ente) que en su totalidad intensiva de por sí no es. Esta causalidad creadora de la participación trascendental dinámica resulta una *"assimilatio"* del ente al Esse: en la creación aquello que de por sí no es al participar del Esse recibiendo un esse adquiere realidad. El carácter intensivo de la causalidad creadora denota que no hay influjo causal ni realidad alguna del ente finito sino por asimilación al Esse Intensivo Real mediante la participación.

Así como en la resolución del ente en su actus essendi se descubre su fundación intrínseca, la estructura de la participación trascendental dinámica, tal cual se ha manifestado hasta el momento en esta investigación, devela que la fundación real de la creación radica en esta asimilación por la cual comunicándose el Esse, dando el esse, pone los entes.

El esse participado de cada ente sintético es el punto real de asimilación como "mediante trascendental" de toda la realidad del ente en sentido intensivo. El carácter intensivo de la resolución ente-esse-Esse no admite otro modo de causalidad que la asimilación: todo el ente es por participación del Esse que lo contiene de modo eminente y lo trasciende infinitamente.

Así como el lenguaje, de por sí acomodado a la causalidad predicamental, aun cuando dice que se crea *"ex nihilo"* induce a introducir un elemento previo ("la nada") como si fuera real, así el término *"assimilatio"* puede inducir a pensar en un proceso de transformación para asimilar algo (el ente) a otro (el Esse), cuando en realidad esta *asimilación trascendental intensiva* no es que asimile algo previo ni el mismo no-ente al Esse sino que *simple y originariamente* asimila en sentido *intensivo* todo el ente al Esse. Esta asimilación es el fundamento de realidad del ente en sentido intensivo.

Por ello, el momento originario de la asimilación es una *"emanación"* de Dios, en cuanto la única y universal fuente del ente es

el Esse. No se trata de que Dios opere sobre una realidad para asimilarla a Sí, sino que hace proceder causalmente desde Sí los entes, que (por ser tales) se le asemejan. *Es el esse el principio intrínseco de semejanza del ente al Esse.* Por ello, por la absoluta emergencia del esse, el momento originario de la asimilación no es una atracción que integre los entes al Esse, sino una *"pronunciación"* que desde el Esse pone los entes en una *"salida"* ("exitus") de Sí.[65]

El término *"emanatio"* usado por TdA en la *SCG,* en la introducción al libro IV al resumir el planteo de la procedencia de los entes del Esse ("oportet igitur *processum emanationis* a Deo uniri quidem in ipso principio, multiplicari autem secundum res infimas, ad quas terminatur")[66], equivale al término *"exitus"* con sentido metafísico: *"emanatio* creaturarum a Deo est sicut *exitus* artificiatorum ab artifice".[67]

Atendiendo al campo semántico del término *"exitus"* en las obras de TdA, podemos observar que, dejando de lado las oportunidades en que lo emplea con sentido local como salida de un lugar (abundantes textos sobre el bíblico "exitus de Aegypto"), hay un uso frecuente con sentido ontológico: el más abundante en el comentario a las "Sentencias" (al menos veintinueve veces).

El arco de significación va desde el campo de la *relación* ("ut missi ab aliquo sicut a mittente", *In Sent.* Id. d.15 q.1 a.1 corp.) a la *pronunciación lingüística* ("verbum prout dicit realem exitum et distinctionem a dicente", *ibidem* II d.27 q.2 a.2 ad 5), un tipo de *generación* ("secundum autem quod generatur per modum exitus, dicitur oriri", *ibidem* III d.8 q.1 a.1 corp.) o de emanación *física* ("sicut in exitu *rivi a fonte*" o "in exitu *radii a sole", ibidem* II d.2 q.1 a.1), también en el *orden físico* la desanimación ("exitus animae a corpore", *SCG* IV,7 n.4082).

En el *orden metafísico* todo proceder del *efecto* respecto a su causa ("exitus causati a causa", *In Sent.* I d.13 q.1 a.3 ad 2) o del *posible* respecto a su potencia activa (*ibidem* I d.44 q.1 a.4 ad 3) o del *acto* respecto a la potencia de sí ("...secundum exitum de potentia in actum", *SCG* IV,14 n.3499; también *In Sent.* I d.4 q.1; III d.22 q.3 a.1 ad 1; *S. Th.* I q.27 a.2 ad 1; III q.21 a.1 ad 3); en este plano también el paso de lo imperfecto a lo perfecto (*In Sent.* I d.17 q.2 a.2). En sentido *físico-metafísico* lo usa para referirse al "exitus donorum a dante" (*In Psalmos*, XI).

En todo caso, lo importante es que *el "exitus" como tal denota una "distantia" entre los términos de la relación*: "processio dicit exitus unius ab alio, exitus autem est per distantiam exeuntis ab eo ex quo exit".[68] La "distantia" designa aquí sea la distinción de ubicación física, sea la distinción esencial, sea la distinción en las propiedades personales de los sujetos trinitarios cosustanciales (*ibidem,* ad 2).

Un "exitus" es, entonces, también la "emanatio" de los entes del

Esse: "emanatio creaturarum a Deo est sicut exitus artificiatorum ab artifice" (*In Sent.* II d.18 q.1 a.2). Así podemos recoger entre otras las siguientes expresiones: "(...) ratio *exitus rerum a primo principio*" (*ibidem* II d.18 q.2 a.2 ad 4), *"exitus creaturarum in esse"* (*De veritate* q. XXIII a.2 ad 6), *"a Deo exitus (...) reditus in Deum"* (*ibidem* q.XX a.4), *"exitus totius universi a Deo per suam voluntatem"* (*De potentia* q.III a.17 co.); con sentido antropológico-metafísico: *"(...) exitus noster a Deo et reditus in Ipsum"* (*In Sent.* I d.3 q.1 prol.).

Esta consideración semántica nos permite relevar tres aspectos fundamentales.

En primer lugar, que *el ente no procede,* no viene, *de la nada*: la fuente originante del ente no es la nada sino el Esse; *el ente viene del Esse* como participación suya. De este modo vale la radicalidad parmenídea que podría expresarse diciendo "ex nihilo nihil fit".

En segundo lugar, que *el ente no está "puesto-en" la nada ni está "dirigido-hacia" la nada,* sino que está *radicado en el esse como en su acto intrínseco* y tensionado hacia el Esse como a su fin último. Este "tener" el esse como su acto intrínseco es el principio de su solidez o consistencia metafísica: el término inmanente intrínseco del "exitus creaturarum ab Esse" es el esse ut actus participatus, es un *"exitus in esse"*. Toda emanación de un ente de su principio será una *salida al esse*; éste es el realismo de la resolución metafísica aun en el orden de la causalidad predicamental[69] que valoriza el ente individual, profundizando y transformando la dirección aristotélica.

En tercer lugar, la distancia metafísica señala *la alteridad del ente respecto al Esse,* de manera que no resulta *ni idéntico al Esse ni un "desprendimiento" suyo.* Las consideraciones anteriores acerca de la peculiaridad de la creación como tipo único de causalidad señalaron que no existe ningún elemento previo al ente, de manera que la originaria participación trascendente del Esse es el ente sintético completo. En este sentido, en cambio, no vale el principio "ex nihilo nihil fit" si se lo considera en sentido trascendental; vale en cambio en sentido predicamental.

Los "filósofos antiguos", dice TdA, vieron como necesario el presuponer una materia increada de la cual se originaran los entes siguiendo el principio "ex nihilo nihil fit" que vale para el ámbito de las causas particulares. Por no haber alcanzado la resolución metafísica en el esse ut actus intensivo "ad universalis autem agentis, quod est totius esse activum, cognitionem nondum pervenerunt, quem nihil in sua actione praesupponere necesse est".[70]

La "emanatio" o "exitus", al tiempo que señala la consistencia del ente por su actus essendi participado, denota la "distantia" o diferencia originaria entre el ente por participaión y el Esse per essentiam dentro de la unidad analógica. Esta real tensión metafísica, que supera

el "ex nihilo nihil fit" por la radical novedad del ente sintético, es el resultado de la *"disrupción metafísica"* que comporta la creación en doble y única situación de *unidad-continuidad* del esse y de *diferencia originaria,* como definitorios de la resolución participativa del ente en el Esse.[71]

Otras veces, adoptando términos del Pseudo-Dionisio, llamará *"discretio"* o *"processio"* a la emanación de los entes.[72] En la *"Summa Theologiae"* usa ya sea *"processio"* ("de processione creaturarum a Deo") ya sea *"emanatio"* ("de modo emanationis rerum a primo principio").[73]

Llama la atención la diversidad de términos empleados por TdA; nos preguntamos si ello obedece a alguna variación en su pensamiento. Pero al análisis de los distintos textos resulta que el contenido semántico permanece idéntico; más aún, el mismo TdA se encarga de establecer las correspondencias terminológicas.

Ya vimos el puente entre *"emanatio"* (término usado en *SCG*) y *"exitus"*; lo mismo encontramos respecto a *"processio"*: "nomen processionis primo est inventum *ad significandum motum localem,* secundum quem aliquid ordinate ab uno loco per media ordinatim in extremum transit; et ex hoc transumitur ad significandum omne illud in quo est aliquis *ordo unius ex alio,* vel post aliud; (...) et similiter utimur nomine processionis, ubi est aliqua *emanatio alicuius ab aliquo*; sicut dicimus quod radius procedit a sole, et omnis operatio ab operante, et etiam operatum, sicut artificiatum ab artifice, vel genitum a generante".[74]

No se trata, por tanto, de un cambio en la significación, pues se mantiene la dualidad de elementos donde uno depende realmente del otro y se subraya la "distantia". Más bien nos parece que la diversidad de términos empleados por TdA para significar la misma situación metafísica nos indica la dificultad semántica de esta cima de la realidad; allí cualquier término resulta estrictamente inadecuado y sólo significa de un modo aproximado y se entiende acompañándolo de un contexto explicativo.

2. *La "similitudo"*

En el seno de la disrupción metafísica el momento de la continuidad es proporcionado por la assimilatio en el esse.

En general, la asimilación entre dos términos se da por la común posesión de *una forma*: "omnis assimilatio fit per formam aliquam".[75] Así, por ejemplo, en la generación se hace por la comunicación de la naturaleza específica "generantis ad genitum"[76] y en el conocimiento se produce una asimilación "cognoscentis et cogniti"[77] por la forma conocida.

La razón de que en la causalidad predicamental sea la forma el principio intrínseco de asimilación radica en su condición de acto; ahora bien, el acto de todo acto real es el esse, de allí que *en la causalidad trascendental el principio de asimilación sea el esse.*

"Assimilatio alicuius ad causam agentem fit per actum: agens enim agit sibi similem in quantum est actu. *Assimilatio autem cuiuslibet substantiae creatae ad Deum est per ipsum esse* (...) *Ipsum igitur esse comparatur ad omnes substantias creatas sicut actus earum*".[78]

Porque en la diferencia originaria interna a la continuidad de la asimilación el Esse-per-essentiam es sólo Dios y el ente tiene el esse sólo por participación, la asimilación tiene una dirección en donde el término de origen y de destinación es el Esse que se comunica en la participación. Por ello no se dice que Dios se asimile a la creatura sino que la creatura se asimila a Dios.

"Multo etiam minus proprie dicitur quod Deus creaturae similetur. Nam assimilatio motum ad similitudinem dicit et sic competit et quod ab alio accipit unde simile sit. Creatura autem accipit a Deo unde Ei sit similis: non autem e converso. Non igitur Deus creaturae assimilatur, sed magis e converso".[79]

El momento de la diferencia entre el ente y el Esse es proporcionado por la esencia como potencia sujeto-recipiente que al distinguirse realmente del Esse limita el esse participado. De allí que cada ente tenga un *modo o medida de asimilación* a su Creador: "assimilatio divina est finis uniuscuiusque creaturae secundum modum sibi a Creatore praefixum".[80]

La propia "ratio" hace distinguir a un ente de otro y como principio intrínseco de composición trascendental hace diferente al ente sintético respecto al Esse Intensivo Real que es Acto Puro. Esa "razón real" que es la esencia establece el propio modo de cada ente de asimilarse a Dios y de referirse a Él: "proprium respectum assimilationis quam habet unaquaeque creatura ad Ipsum".[81] Así es el principio de medida de la similitudo a Dios en el orden trascendental y también el principio de diversidad entre los entes en el orden predicamental.[82]

El carácter potencial real de la esencia como principio de limitación que hace sintético el ente arroja como resultado que el ente tenga un esse "deminutum" o "minoratum". En este sentido se puede decir que *la "emanatio" del ente es por un "descenso ontológico"*[83] en la disrupción metafísica.

De allí que en la tensión ens-Esse se deba observar una *"maxima distantia"*, en cuanto el esse participado como principio de asimilación al Esse Acto Puro está intrínsecamente limitado por su pertenencia a

la esencia-potencia: de allí que la "assimilatio" del ente al Esse resulte una *"minima assimilatio"* en una *"maxima distantia"*.[84]

La medida intrínseca de la asimilación determina en la distancia la medida de la *similitudo* del ente al Esse: la esencia es la medida de similitudo en la participación del esse intensivo. Por ello, si por el esse el ente se asimila al Esse que es Dios, al tenerlo disminuido no se identifica con Dios sino que es una semejanza suya; así la creatura no puede ser llamada Dios (= Esse) "nisi per quandam similitudinem ad Deum".[85]

"Quod per participationem dicitur aliquale, non dicitur tale nisi inquantum habet quandam similitudinem eius quod per essentiam dicitur: sicut ferrum dicitur ignitum inquantum quandam similitudinem ignis participat".[86]

Así, pues, es propio del ente que posee el esse no por esencia sino por participación deficiente el constituir una "similitudo" del Esse-per-essentiam al cual se asimila por el esse participado.

"Effectus enim a suis causis defficientes non conveniunt cum eis in nomine et ratione, necesse est tamen aliquam inter ea similitudinem inveniri".

No puede identificarse el ente y el Esse porque en el primero su esencia no es su esse, he aquí la "distantia" que hace "disminuido" el esse participado, que es el principio de continuidad metafísica poseído según un modo o "razón" que lo limita.

"Unde forma effectus in causa excedente invenitur quidem aliqualiter, sed secundum alium modum et aliam rationem (...) Ita etiam et Deus omnes perfectiones rebus tribuit, ac per hoc cum omnibus similitudinem habet et dissimilitudinem simul".[87]

Esta similitudo pertenece a todo ente en razón misma de poseer el esse recibido en la esencia, cualquiera sea su modalidad.

"Omnia inquantum de similitudine Eius aliquid participant".[88] "Omnia autem quae a Deo esse accipiunt, necesse est ut Ipsius similitudinem gerant inquantum sunt".[89] "Omne autem aliud esse est quaedam Sui Esse *secundum similitudinem participatio*".[90]

Las distintas formas, al ser la medida de semejanza por imitación de la Esencia divina que se identifica con el Esse, son distintos modos de imitar la Esencia divina[91], que determinan los distintos modos en la escala de los entes.[92] Por ello, es la *forma* la que como recipiente que determina el esse *determina el magis vel minus de la distancia* del ente respecto al Esse en la emanación de la disrupción metafísica como descenso de los entes desde el Esse.[93]

"Quanto aliqua sunt propinquiora Deo, tanto magis de similitudine Eius participant: et quanto magis distant, tanto magis a similitudine Eius deficiunt".[94]

Por el hecho de participar como similitudo, el ente no sólo tiene su propia consistencia sino también su nobleza, la cual es mayor o menor según el grado de semejanza que su esencia le determina.

"Omne quod est, in eo quod est vel quale quid est, actu est, et similitudo Primi Actus est, et ex hoc nobilitatem habet".[95]

La *similitudo* es definida en nuestra *SCG* como *"relatio quaedam"*[96]; es claro que se trata de la relación del ente al Esse por la participación trascendental; por tanto se trata de una similitudo no predicamental-unívoca sino trascendental-análoga.[97] La analogía salva la continuidad en el esse dentro de la diferencia originaria entre el Esse-per-essentiam y el ente-por-participación, al tiempo que señala la distancia del descenso ontológico, la cual se verifica "secundum magis vel minus", es decir: "secundum similitudinem et disimilitudinem simul".

Por lo que hemos indicado, la similitudo entre la creatura y Dios no se ubica solamente en el orden formal-ejemplar como la forma de la obra de arte respecto a la idea del artista sino que, en su realidad fundante, radica en el mismo esse participado, acto del ente y mediante trascendental de la inmanencia causal del Esse Intensivo Real en el ente-por-participación.[98]

Podemos decir que *la similitudo es doble o mejor: sintética*, de una parte en línea formal-ejemplar, de otra parte formal-real-intensiva por la real participación del Esse que está en lo más intrínseco del ente y lo trasciende.

Es el carácter intensivo del Esse que en su causalidad participativa establece la relación de *remisión-resolución de todos los entes y de todo el ente por el esse participado al Esse-Uno: ésta es la estructura analógica de lo real.*

"Sic igitur ex dictis relinquitur quod ea quae de Deo et de rebus aliis dicuntur, praedicantur neque univoce neque aequivoce, sed analogice: hoc est, secundum ordinem vel respectum ad aliquid unum".[99]

En esta estructura de lo real, la *sinteticidad* del ente nos ofrece el resultado de la participación y la estructura interna del ente que en su sinteticidad es la *condición de posibilidad* de la emanación a partir del Esse como "otro" respecto a Dios.

"(...) res propter hoc differant quod habent diversas naturas, quibus

acquiritur esse diversimode. Esse autem divinum non advenit alii naturae, sed est ipsa natura".[100]

De la misma estructura sintética podemos elevarnos (dando un paso especulativo en la pregunta por el fundamento del ente) a la pregunta por el fundamento de la disrupción metafísica.

Si la novedad real del ente está en su asimilación por participación, *tenemos que buscar en el seno del Esse Subsistens el principio disruptivo* que hace al esse "participado" en el ente. El fundamento del "exitus" de la participación de parte del Esse ha de ser esclarecido en primera instancia por el fundamento de posibilidad de síntesis en la composición del esse, sin la cual no sería el ente, en cuanto es "por-participación".

Al respecto, precedentemente hemos visto que no hay ni puede haber una potencia pasiva real universal proporcionada al esse, ni previa ni posterior a la creación. En cambio, hemos rescatado permanentemente la potencia pasiva real múltiple que se da en el seno de cada ente sintético.

Esta potencia (la esencia) es el principio disruptivo intrínseco que al componerse con el esse lo coarta haciéndolo "participado". La distinción real de la esencia respecto al esse ut actus essendi en los análisis anteriores resultó una exigencia derivada de la situación metafísica del ente como "por-participación"; de allí que la esencia sea resultado y posibilitante intrínseco de la *"distancia"* del ente (con su esse participado) respecto al Esse Subsistens. Esta es la situación en el seno del ente como término de la *"emanatio"*.

Nuestro interrogante en la fundamentación del ente se ubica, por tanto, ahora, en la pregunta por *el principio disruptivo que desde el Esse funda la emanación del ente.* Este es el fundamento último del ente-por-participación como verdad del ente en su resolución total (de todo el ente sintético) en el Esse Intensivo Real. En otras palabras, se trata de remontarse al *fundamento que hace que el esse resulte "distante" del Esse*: que se dé el descenso, el ente sintético.

Para ello necesitamos una mayor penetración en el seno mismo del Esse Subsistens que nos permita develar ese fundamento de la disrupción metafísica.

Cuarta parte

FUNDAMENTO INTELECTUAL DE LA DISRUPCION METAFISICA

I

DIOS ES INTELIGENTE

1. *Esse e Intelligere*

Dado que en el Esse Subsistens hemos descartado toda potencialidad, hemos de precisar nuevamente que el fundamento de la emanación no es una disrupción operada en el seno mismo del Esse Subsistens, como si Él se descompusiera; la distancia del esse participado en el ente y del mismo ente total es una radical novedad por asimilación intensiva ex nihilo, no por transformación.[1]

Pero en la resolución metafísica intensiva del ente al Esse Subsistens hemos de buscar, entonces, el fundamento de la disrupción metafísica operada ad extra en alguna operación que signifique el fundamento de la relación del ente al Esse consecuente constitutiva de su emanación.

Después de tratar de la naturaleza divina por vía de remoción a partir de las creaturas, TdA se ocupa de los atributos operativos por vía de semejanza. El primer atributo operativo que señala en Dios es el de ser *Inteligente,* en un capítulo *(I,44)* que tuvo dos redacciones diversas aunque los argumentos sean sustancialmente idénticos.[2]

El *argumento primero* es de decidido origen *aristotélico.* Aunque no trae ninguna cita explícita, se descubre la presencia del análisis aristotélico sobre el Primer Motor Inmóvil que es el absoluto primero o parte inmóvil de un sujeto que se mueve a sí mismo.[3] También de origen aristotélico es la indicación de que ese primer motor inmóvil ha de mover como objeto de apetito (como "appetibile"), lo cual significa que es también objeto de intelección, es decir: *"inteligido"* (intellectum). Ahora bien, Dios se mueve a Sí mismo en cuanto se apetece a Sí mismo, por tanto se conoce a Sí mismo de modo intelectual, por tanto es *inteligente.*

Que el primer motor (Dios) se mueva a Sí mismo resulta una concesión a los "philosophi", que no nombra sino indica al final del parágrafo, con los cuales había polemizado Aristóteles en la "Física" exigiendo el carácter inmóvil del Primer Motor. Por otro texto sabemos que se trata de *Platón,* quien tomando el movimiento en un sentido amplio "pro qualibet operatione" reconocía en el primer movente (el

demiurgo) un automovimiento, porque "intelligit se et vult vel amat se"[4], lo que es propio de una sustancia no corpórea y por tanto sin partes.

No es que *TdA* no comparta la tesis del Estagirita; pero puede admitir un automovimiento en Dios, como Platón, sin señalar partes en Él, precisamente porque es Acto Puro sin potencialidad alguna: de modo que "appetibile" y "appetens", "intellectum" e "intelligens", realmente se identifican: sólo se distinguen por la razón.[5]

Para TdA no hay contradicción entre el primer motor inmóvil en sentido aristotélico y el primer movente automovente en sentido platónico (el demiurgo), si se los identifica con el Esse Acto Puro.

Pero también si se considera un Primer Motor absolutamente Inmóvil se debe concluir que es Inteligente. En cuanto el Primer Motor universal persigue una forma al mover, esa forma ha de ser universal: lo que supone el conocimiento intelectual.[6] Este *segundo argumento* supone que previo a la operación y volición de la disrupción metafísica tiene que haber un conocimiento del efecto universal. Que ello sea así obedece al carácter de Causa Primera Universal Intensiva, de modo que no tiene lugar la participación trascendental originaria por un movimiento finalístico de abajo hacia arriba (como en el modelo aristotélico) sino por un movimiento descendente eficiente que supone la presencia de la forma del efecto a la Causa.

Un *tercer argumento* se basa en el hecho de que constatamos numerosos moventes intelectuales; ahora bien, siendo Dios el primer motor no puede no ser Inteligente, pues de lo contrario tendría carácter agente instrumental y no de Primera Causa Universal. El *cuarto argumento* se basa en la inmaterialidad de Dios: puesto que lo inteligible es lo inmaterial en acto y en el acto de intelección el intelecto y lo inteligido son uno, siendo inmaterial debe ser Inteligente.[7]

En *quinto* lugar señala que por el carácter de Esse Intensivo Real a Dios no le falta ninguna perfección ("Deo nulla perfectio deest quae in aliquo genere inveniatur"); ahora bien, entre las perfecciones la principal es la de ser intelectual, por lo cual se es en algún modo todas las cosas, es decir se tiene la perfección de todas las cosas, por tanto Dios es Inteligente.[8]

Como se advierte, hace confluir en su noción de Esse Intensivo Real la apertura asimilante universal de la inteligencia señalada por Aristóteles como grado máximo de los géneros universales: la Inteligencia tiene en sí *por conocimiento* todas las perfecciones, esto es también neoplatónico, pero la Inteligencia se resuelve *realmente* en el Esse como un género suyo. He aquí, en una breve perícopa, asimilada la antropología aristotélica (estamos en vía de semejanza) con su mediación metafísica neoplatónica: el original planteo tomista del Esse emergente absoluto al cual se reconducen y en el cual se resuelven todas las perfecciones, como el "vivere" y el "intelligere".

El *sexto argumento* observa que los entes que actúan determinadamente hacia un fin que ellos no conocen como tal reciben dicha determinación teleológica de otro, el cual es inteligente. En el caso de los entes naturales, quien les determina al fin es el mismo que les da el esse y la naturaleza, tal es el "per-seipsum-necesse-esse".[9]

El *séptimo* y último argumento toma en consideración que como todo lo imperfecto deriva de lo perfecto (por participación), así las formas particulares que encontramos en las cosas existentes derivan de formas universales que no realizan su perfección "partialiter" sino "secundum communitatem suae rationis". Ahora bien, esas formas (he aquí el paso aristotélico en el claro esquema verticalista neoplatónico) no son sino en un intelecto. Pero, siendo la causalidad participativa de tipo real, y no sólo lógico, hay que admitir que esas formas son subsistentes y por tanto inteligentes (por su inmaterialidad y la coincidencia entre inteligido e inteligente). Ahora bien, no hay una constelación de formas universales-inteligentes-eficientes (modelo neoplatónico) sino que Dios "Actus Primus Subsistens" como Esse Intensivo Real es el único "a quo omnia alia derivantur", Él es la Natura Essendi Inteligente del que participan las formas particulares.[10]

Al final de este capítulo *(I,44)* de la *SCG* podemos obtener *una noción de Dios, toda ella fundada en su condición de Esse Subsistens, de la cual resulta su carácter personal inteligente, volente y operante.* En esta noción *TdA* hace confluir sea el Primer Motor Inmóvil aristotélico cuanto el demiurgo platónico cuanto las hipóstasis neoplatónicas, en un proceso resolutivo metafísico. En esta resolución metafísica se configura la noción de Dios del Aquinate, que ya no es la aristotélica ni la platónica o la neoplatónica, y que significa una peculiar penetración especulativa respecto a la noción bíblica.

Al respecto, hay que observar en el proceso redaccional de la *SCG* un interesante dato. Luego del cap. 44 ("Quod Deus est Intelligens") el manuscrito presenta un capítulo *"De vita Dei"* insertado en el margen (antes del cap. 45) y posteriormente eliminado; lo mismo sucede luego del cap. 45 con uno denominado *"Quod Deus est sua beatitudo"*[11], habiendo sido intercalados luego de la primera redacción y finalmente suprimidos como tales, en la redacción definitiva ambos son reformados y ubicados al final de todo el libro primero (cap. 97-102).

El cambio significativo tanto respecto a su ubicación cuanto a su contenido radica en que, sea para la condición de *Dios viviente* como para el Dios *beato en Sí,* en la primera redacción se consideraba solamente la condición de Inteligente al modo aristotélico (cfr. *"Metafísica" XII,7*; 1072 b 21-30) en cambio en la redacción definitiva TdA deriva ambos análisis de los aspectos *intelectual y volitivo* en Dios.

Siguiendo, entonces, el movimiento de la especulación del Aquinate, nos corresponde continuar profundizando los capítulos sobre la ciencia de Dios. Nos resulta atingente rescatar que este atributo divino es alcanzado partiendo de sus efectos y que junto con el atributo en sí (Dios es Inteligente) aparece como exigencia que Dios conozca sus efectos (el ente-por-participación) y los conoce como *requisito* de su producción. *He aquí que el conocimiento de Dios se inscribe en la línea de nuestra búsqueda del fundamento de la disrupción metafísica: no hay emanación de los entes sin conocimiento de ellos por parte de Dios.*

Los pasos siguientes serán entonces: a) indagar qué tipo de conocimiento tiene Dios respecto a los entes, b) en qué sentido este conocimiento fundamenta la disrupción metafísica.

2. *El autoconocimiento*

Para la primera de estas dos importantes cuestiones primeramente hemos de considerar el conocimiento de Dios en general para luego esclarecer el aspecto que nos interesa. De modo que nos internamos en la intimidad de la operación intelectual divina llevados por la relación que la real existencia de los entes finitos y su procedencia causal exige.

Es el interrogante por la fundación del ente el que metafísicamente descubre a Dios como Inteligente y cognoscente de los entes: porque los entes creados requieren ser fundados y conocidos se lo ha descubierto a Dios como Inteligente.

Este atributo, dice TdA, prevaleció tanto en la consideración que los hombres hacen de Dios, que de él se ha tomado el nombre con que los griegos designan a Dios: "nam *theòs*, quod secundum Graecos Deum significat, dicitur a *'theàste'*, quod est *considerare* vel *videre*".[12] Esta etimología apunta a señalar como sobresaliente en Dios no sólo un conocimiento "especulativo" sino relacionado con los entes en carácter "directivo" o "providente"; como tal lo recoge el Aquinate de una larga tradición patrística (Pseudo-Dionisio, Gregorio de Nisa, Juan Damasceno) seleccionándola de otras hipótesis.[13]

A continuación dedica TdA un capítulo con seis argumentos que desarrollan la identidad entre el acto de pensar y la esencia divina; todos ellos derivados de la condición de Esse Subsistens Acto Puro, de manera que el atributo operativo exige la operación en acto (siempre) como idéntica con la esencia de Dios.[14]

Por la misma razón se sigue que Dios en su acto sustancial de pensar no requiere ninguna otra forma que no sea su propia esencia. En efecto, en el conocimiento el principio formal "quo" del acto es la

forma que hace al intelecto inteligente en acto: en el Esse Subsistens Acto Puro no se halla ningún principio ajeno al mismo, es decir: no requiere de ninguna *"species intelligibilis"* que no sea su misma esencia.[15] Acto seguido (cap. 47), se detiene en considerar *"Quod Deus intelligit perfecte seipsum"*, lo cual se sigue de la perfecta identidad entre la "species intelligibilis" y la esencia divina sea como término sea como principio de operación; también acompañan otros cinco argumentos al respecto.

Luego de estos análisis arribamos a un punto que resulta fundamental para nuestra cuestión sobre el tipo de conocimiento que Dios tenga acerca de los entes. En efecto, el capítulo 48 *("Quod Deus primo et per se solum seipsum cognoscit")* significa, al tiempo que un lógico paso de lo inmediato anterior, una aporía para la exigida presencia cognitiva de los entes en Dios que antes había señalado al mostrar el carácter inteligente del Esse Subsistens Causa Primera.

Dado que la operación se adecua a la forma que le sirve de principio, del hecho que la esencia divina sea la única "species intelligibilis" de la inteligencia divina, se sigue no sólo que primeramente sino que *per se* Dios se conozca sólo a Sí mismo.[16] La circunscripción excluyente a Sí mismo como término per se del conocimiento divino es reforzada por ulteriores argumentos en cuanto el conocimiento per se de otro término significaría una multiplicidad de operaciones cognitivas con la consiguiente mutación (n.405) y accidentalidad (n.406) en Dios; por otra parte, se debería admitir una potencialidad respecto al término "otro" (n.407) y que éste le da una cierta perfección a Dios (n.408), todo lo cual resulta incompatible con la noción de Dios elaborada anteriormente.

Una ulterior aporía presenta el sexto argumento (n.409) en cuanto excluye que haya multiplicidad en los términos "principaliter cognita et per se" por cuanto ello significaría "quod scientia Dei sit ex multis composita. Et sic vel erit divina Essentia composita: vel scientia erit accidens Deo. Quorum utrumque impossibile esse ex dictis".

Según la cronología que hemos reconocido, cuando TdA escribe estos capítulos (alrededor de 1259) posiblemente se encontraba todavía en París, o acababa de dejar esa universidad (más probable es que la SCG la haya comenzado ya en Italia); de todos modos, aún no había estallado el problema del "aristotelismo heterodoxo" en el cual se negaba que Dios conociera las creaturas. Así lo recoge la proposición undécima de la condena del obispo Tempier en 1270: "Quod Deus non cognoscit alia (aliud) a Se"; de idéntico tenor será la tercera de las proposiciones de la condena de 1277.[17] Todo este clima turbulento es reflejado por *Egidio Romano* en su *"De erroribus philosophorum Aristotelis, Averrois, Avicennae, Algazelis, Alkindi et Rabbi Moysis"* escrito en 1270:

"Rursum, ultra praedictos errores, aliqui volunt ei (Aristoteli) imponere quod Deus nihil cognoscit extra se, ita quod ei non sunt nota ista inferiora, sumentes rationem dicti ex his quae traduntur in XII Metaphysicae in illo capitulo: 'Patrum sententiae'. Sed quod non intelligant Philosophum et quod illa non sit intentio sua, patet per ea quae dicuntur in capitulo 'De bona fortuna' ubi ait quod Deo per se notum est praeteritum et futurum".[18]

Ahora bien, el planteo del cap. 48 de *SCG* que trata sobre el autoconocimiento de Dios como el único término per se de la ciencia divina está notablemente impostado en la línea argumentativa aristotélica de *Metafísica XII,9* (1074 b 15 - 1075 a 10).

El Estagirita, en razón de la inmutabilidad del intelecto divino, dice que Dios piensa lo más divino y no cambia ni depende de otro ni tiene conocimiento compuesto; en este contexto la disyuntiva de si se entiende a Sí mismo o bien alguna otra cosa, luego de una aporía que presenta como "absurdo pensar sobre algunas cuantas cosas" ("ἢ καὶ ἄτοπον τὸ διανοεῖσθαι περὶ ενίων"), desemboca en que "se entiende a Sí mismo puesto que es lo más excelso, y su intelección es intelección de la intelección" ("αὐτόν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις").

Si bien no hay en este capítulo ninguna afirmación taxativa del Estagirita que niegue absolutamente todo tipo de conocimiento de los otros entes por parte del intelecto divino, éste parece ser el sentido de su análisis; sobre todo si se toma en cuenta el ritmo disyuntivo de las variantes: conocimiento-de-sí, conocimiento-de-otro. La discusión al respecto todavía hoy despierta encontradas opiniones.

Así, por ejemplo, Zeller[19], Ross[20] y Reale[21] sostienen la interpretación negativa; en cambio Brentano[22] y Berti[23] reivindican un conocimiento directo de Sí mismo e indirecto de todas las cosas en cuanto es su Causa, lo que no deja de tener su asidero en algunos textos de la *Metafísica* que ya declara que la ciencia de los primeros principios es poseída por Dios en sumo grado o en forma exclusiva[24], ya critica a Empédocles cuando niega que Dios conozca todas las cosas con lo cual resulta menos sabio que otros entes.[25]

El problema del conocimiento que Dios tenga del mundo no resultaba ausente para *TdA* en relación con la asunción de la metafísica aristotélica, aunque entre los antiguos el anónimo bizantino pseudo-epigráfico *Alejandro de Afrodisia* y otros no identificados citados por *Averroes* le reconocían al Dios aristotélico una cierta providencia y conocimiento de las leyes generales del universo por vía indirecta a partir de su autoconocimiento.[26]

Pero en verdad, el *texto mismo*, como lo hemos indicado, resulta de por sí difícil de ser leído en clave positiva; de tal manera que *Dios aparece como desconociendo el influjo de su causalidad sobre los*

entes o al menos sin que el conocimiento que sobre ellos posea sea fundamento de su causalidad. Es claro que, por otra parte, esto tampoco resulta imprescindible para un Dios (el aristotélico) el cual causa por atracción finalística.

La interpretación de *Avicena* parece recoger satisfactoriamente el sentido del texto aristotélico de *Metafísica XII,9* conjugándolo con las otras oportunidades indicadas que por razón de la perfección del Acto Puro no eximen de reconocerle un cierto conocimiento de los demás entes.

En efecto, señala Avicena que la procedencia de los entes a partir del Primero no puede darse *"secundum viam intentionis* (...) quemadmodum est nobis intentio in his omnibus quae fiunt a nobis". El conocimiento de los efectos *en sí mismos* significaría para Dios conocer y, por tanto, tender a algo *"inferius"*; pero "quod proprium sit ei non habere intentionem ut esse omnium sit ab eo, ratio haec est scilicet quia *hoc induceret multitudinem in sua essentia*". Además, esto le significaría un "propter quod intenderet (una dependencia) scilicet quia vel cognitio eius vel scientia eius faceret *debere* intendi quia *indigeret ea*, vel bonitas quae esse in ea faceret debere hoc, denique intentio *alicuius utilitatis* quae prodesset ei".[27]

Sea la multitud sea la dependencia o búsqueda de una utilidad, todo esto resulta inconcebible respecto a Dios ("hoc autem absurdum est"). Las creaturas proceden de Él *"non per cognitionem nec per beneplacitum eius*: quomodo enim hoc esse potest, cum ipse sit intelligentia pura quae intelligit seipsum?" (*ibidem*, A 402,58). Es decir que *el fundamento de la emanación no está en el conocimiento ni en el amor de Dios a las creaturas.*

Pero *Dios al conocerse a Sí mismo tan perfectamente conoce que de Sí proceden las creaturas;* es decir, *se conoce como principio: al conocer su perfección conoce que de ella se siguen los efectos.* También, *al amarse a Sí mismo, le place que de su bondad perfecta se sigan los efectos que se siguen.*

"Et ideo necesse est ut intelligat sequi ipsum ut esse omnium sit ab eo (...) inquantum ipse est principium eius, et in sua essentia non sit prohibens hoc eo quod eventus omnium sit ab eo, sic quod sua essentia est sciens quod sua perfectio et sua excellentia est ut fluat ab eo bonitas, et hoc est de comitantibus suam gloriam quam ipse diligit per seipsum. *Omnis autem essentia quae scit quod provenit ex ea, nec admiscetur ei impedimentum aliquod, sed est quemadmodum iam ostendimus, placet ei id quod provenit ex ea; igitur Primo placuit ut ex sua essentia flueret omne quod est".*[28]

En el modelo aviceniano se salva la pureza del autoconocimiento divino y la perfección de su ciencia en cuanto al conocerse *sabe* y al amarse *asiente* a la emanación necesaria de los entes; pero no son

dicho saber ni dicho amor fundamento eficiente de la emanación. Notemos que aquí el modelo aristotélico es ya mediado de neoplatonismo e islamismo, de modo que el Primero tiene una causalidad eficiente (y no solamente final) y creante, aunque sea por emanación necesaria.

3. *El conocimiento de las creaturas*

Este panorama, que hemos presentado sucintamente, es el que enmarca la cuestión que aborda *TdA* en *SCG I,49: "Quod Deus cognoscit alia a Se"*, después del capítulo anterior sobre el autoconocimiento de Dios impostado en la línea aristotélica. Con clara decisión en tan intrincada cuestión, introduce el nuevo capítulo haciendo *derivar precisamente del autoconocimiento divino el conocimiento de Dios sobre las creaturas.*

> *"Ex hoc* autem quod Seipsum cognoscit primo et per se, quod alia a Se in Seipso cognoscat ponere oportet".[29]

Ya en el comentario a las "Sentencias" y en *"De veritate"* se había pronunciado por esta tesis, en base al argumento de la finalidad en la causalidad eficiente de los entes sin conocimiento: lo que exigía que la Causa Primera fuera quien conoce y establece el orden.[30]

Esta consideración la hemos visto como sexto argumento del cap. 44 dedicado a probar en la *SCG* que Dios es Inteligente; ya en ese capítulo encontramos también otros argumentos que concluían la condición intelectual de Dios precisamente a partir de una exigencia de la relación causal que los entes-por-participación guardan hacia Él, la cual implica que Dios conozca los entes.

La cuestión ahora es qué tipo de conocimiento es éste; la respuesta de este párrafo introductorio es que se trata de un conocimiento que Dios tiene *"in Se ipso"*. La fundamentación de la tesis resulta nueva respecto a las dos obras anteriores y se inserta en la metafísica de la participación del ente al Esse Intensivo Real que venimos siguiendo.

El *primer argumento* hace pie en la epistemología aristotélica que pone en el conocimiento de las causas la explicación científica de las cosas: "effectus enim cognitio sufficienter habetur per cognitionem suae causae: unde et scire dicimur unumquodque cum causam cognoscimus".[31] A continuación vierte este principio en la *causalidad intensiva universal divina,* que es donde se verifica de modo prototípico y eminente: "Ipse autem Deus est per suam essentiam causa essendi aliis". De allí la conclusión que sólo vale para Dios en cuanto causa intensiva total: "Cum igitur suam Essentiam plenissime cognoscat, oportet ponere quod etiam alia cognoscat". En efecto, sólo Dios es

causa *total* de sus efectos, pues nada presupone: de manera que toda creatura está totalmente ya precontenida de modo eminente en el Esse Intensivo Real.

El *segundo argumento* también sienta una premisa aristotélica referida a la mediación de la forma en la causalidad eficiente, de la cual deriva la "similitudo" del efecto a su causa: "omnis effectus in sua causa aliqualiter praeexistit similitudo: cum omne agens agat sibi simile"[32]; ahora bien, todo ente finito al resolverse intensivamente en Dios en quien se identifican Essentia y Esse tiene en Él su similitudo" fundante originaria. Por cuanto en Dios se identifica el sujeto cognoscente y el término conocido, *la "similitudo" de cada ente en Él existente resulta también inteligible e inteligida en el mismo único acto del autoconocimiento divino.*

"Omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est. Si igitur Deus aliquarum rerum est causa, cum Ipse sit secundum suam naturam intellectualis, similitudo causati sui in Eo erit intelligibiliter. Quod autem est in aliquo per modum intelligibilem, ab eo intelligitur. Deus igitur res alias a Se in Seipso intelligit".

Un *tercer y último argumento* resulta reminiscente del planteo aviceniano que ya hemos visto. El *conocimiento perfecto* que Dios tiene de Sí mismo implica que se conozca también en su *condición de causa,* lo cual implica que conozca los causados.

"Quicumque cognoscit perfecte rem aliquam, cognoscit omnia quae de re illa vere possunt dici et quae ei conveniunt secundum suam naturam. Deo autem secundum suam naturam convenit quod sit aliorum causa. Cum igitur perfecte Seipsum cognoscat, cognoscit Se esse causam. Quod esse non potest nisi cognoscat aliqualiter causatum. Quod est aliud ab Ipso: nihil enim sui ipsius causa est. Ergo Deus cognoscit alia a Se".[33]

Sacado de su contexto aviceniano de emanatismo necesario, este argumento vale de modo directo en la perspectiva de la participación efectivizada y sólo en razón de los dos anteriores en la perspectiva de la fundación de la participación: al conocerse a Sí mismo, Dios se conoce como causa de las "similitudines" que se precontienen en Él.[34]

La *conclusión* del capítulo evidencia el giro netamente metafísico operado por TdA al asimilar la noción y la problemática aristotélica en su metafísica del esse intensivo: "colligentes igitur has duas conclusiones (cfr. cap. praec.), apparet Deum cognoscere Seipsum quasi primo et per se notum, alia vero sicut *in essentia sua visa*".[35] *Es el carácter de Esse Intensivo Real el que hace que Dios al conocerse a Sí mismo, por el mismo acto, conozca sus participantes.* La fuente queda explícitamente declarada:

"Quam quidem veritatem expresse *Dionysius* tradit, in VII cap. 'De div. nom.', dicens: *Non secundum visionem singulis se immittit, sed secundum unam causae continentiam scit omnia.* Et infra: *Divina sapientia seipsam cognoscens scit alia*".[36]

La modalidad de resolución intensiva y el carácter fundante de esa situación metafísica en el conocimiento de Dios respecto a los entes se manifiesta en el comentario de TdA al texto dionisiano invocado:

"(...) *in ipso Esse divino praeexistit omne esse*: aliter enim per suam essentiam non posset omnia cognoscere, nisi omnia causaliter in Ipso essent. Et quia omnia per suam essentiam cognoscit, sequitur quod Ipse sciat omnia et contineat sciendo, non per hoc quod seorsum se immittat dividendo singulis, sicut nos seorsum applicamus intellectum nostrum diversis, sed per unam causae continentiam. (...) Et sic manifestum est quod Deus non sumit cognitiones rerum ab ipsis rebus, sed magis ipsis cognoscentibus dat quod possunt seipsa cognoscere et quod ab aliis cognoscantur".[37]

Al conocerse Dios a Sí mismo por su propia Esencia que oficia de "species", conoce los entes porque la Esencia los contiene: así, *los conoce en la "species" del continente intensivo.*

Este conocimiento de los entes, que Dios tiene al conocerse a Sí, se debe a la situación metafísica del ente como "similitudo" o como "gradus" de la plenitud del Esse. Por ello, no es que se trate de un conocimiento vago en cuanto sólo aprehende la "ratio entis" genérica vacía de determinaciones (como decían algunos citados por Averroes)[38], sino que, por la resolución intensiva del ente en su esse participado y de éste en el Esse, *el autoconocimiento del Esse es en sí mismo conocimiento determinadísimo de todos los grados disminuidos que en sí contiene.*

"Quicumque cognoscit perfecte aliquam naturam universalem, cognoscit modum quo natura illa haberi potest: sicut qui cognoscit albedinem, scit quod recipit magis et minus. Sed ex diverso modo essendi constituuntur diversi gradus entium. Si igitur Deus cognoscendo Se cognoscit naturam universalem entis; non autem imperfecte, quia ab Eo omnis imperfectio longe est (...): oportet quod cognoscat omnes gradus entium. Et sic de rebus aliis a Se habebit propriam cognitionem".[39]

Este modo de conocer los entes por su inclusión intensiva en el Esse los alcanza en lo que tienen de más propio, *en su propia formalidad,* porque los alcanza en el constitutivo que señala la semejanza y la distancia respecto al Esse *en cuanto efecto de su potencia activa.*

"Quicumque cognoscit perfecte aliquid, cognoscit omnia quae sunt in illo. Sed Deus cognoscit Seipsum perfecte. Ergo cognoscit omnia quae sunt

in Ipso secundum potentiam activam. Sed omnia secundum proprias formas sunt in Ipso secundum potentiam activam: cum Ipse sit omnis entis principium. Ipse igitur habet cognitionem propriam de omnibus rebus".[40]

Al conocerse a Sí, conoce Dios su potencia activa y el efecto como tal: lo que define el ente en su identidad es su razón formal. Por ello, *todas cuantas formas de semejanza, todos cuantos modos de imitar la naturaleza divina hay son conocidos.*

"Scit ergo Deus quot modis Eius essentiae aliquid simile esse potest. Sed ex hoc sunt diversitates formarum quod divinam essentiam res diversimode imitantur: unde Philosophus formam naturalem divinum quoddam nominat. Deus igitur de rebus habet cognitionem secundum proprias formas".[41]

A nuestro interrogante por el tipo de conocimiento de Dios acerca de los entes le podemos, entonces, responder que *se trata del conocimiento que Dios tiene de los modos imitables de Sí.*

II

MULTIPLICIDAD Y UNIDAD INTENSIVA

1. Las ideas divinas

No se trata de que los modos participables existan múltiplemente ni en la Esencia de Dios (pues es simplicísima) ni como añadidos ni como un mundo de formas separadas al tipo de las ideas platónicas. En cuanto Dios los conoce han de estar en Dios pues la acción de conocer es inmanente: teniendo Dios por "species intelligibilis" su propia Esencia, *no han de ser distintos realmente de la misma Esencia divina.*[42]

Esto descubre una multiplicidad de semejanzas en la única y simplicísima Esencia divina, porque Dios conoce cada ente por su propia forma.

La radical diversidad de cada modo proviene de que cada uno es una *unidad formal* como un número: donde la integración de sus elementos constitutivos cierra su identidad, el paso a una otra se da por la adición o supresión de un elemento.

"Ut enim Philosophus dicit, in VII Metaph., formae et definitiones rerum, quae eas significant, sunt similes numeris. Nam in numeris, una unitate addita vel subtracta, species numeri variatur: ut patet in binario et ternario. Similiter autem est in definitionibus: nam una differentia addita vel subtracta variat speciem; substantia enim sensibilis absque 'rationali', et 'rationali' addito, specie differt".[43]

Esta diversidad por adición o supresión es posible no porque la Esencia de Dios sea compuesta de elementos sino porque con su conocimiento puede distinguir los modos más o menos perfectos de imitación de su Esencia: la plenitud metafísica divina en la que no hay distinción real de elementos es susceptible de una distinción de razón de modos de participación. De tal manera que la unidad formal de cada uno se constituye como la medida en la cual se asemeja o se desasemeja de la Esencia divina. Por ello, *"intellectus igitur divinus id quod est proprium unicuiquique in essentia sua comprehendere potest, intelligendo in quo Eius Essentia imitetur, et in quo ab Eius perfectione deficit unumquodque".*[44]

Y esto no porque haya muchas "rationes" en Dios, sino que en su misma Esencia, como única "species intelligibilis", Él conoce el *principium de distinción y pluralidad* que es el *"proprium respectum assimilationis quam habet unaquaeque creatura ad Ipsum"*.[45]

De manera que la "ratio" que en cada ente como potencia real limita el esse participado estableciendo en el seno del compuesto la medida de asimilación por el esse o "similitudo", es constituida en la ciencia divina por el "respectum" de asimilación al Esse que el mismo Esse encierra intensivamente; *el principio de determinación de esa "ratio" no lo tiene absolutamente por sí misma sino por su "respectum" al Esse* como potencia suya de participación-limitación por composición real ad extra: es el "respectum assimilationis" al Esse el que constituye la "ratio" y la constituye como limitada (en semejanza-desemejanza).

Sin ese "respectum" ni hay la "ratio" ni es "limitada"; el mensurante (la unidad de medida) es el Esse que se encuentra más o menos en la "ratio", la cual resulta así mensurada por el Esse y mensurante del esse participado. El "modo de imitación" así mensurado resulta "otro" (aliud) respecto al Esse, no se identifica con Él, por ello puede (como potencia suya) recibirlo en la participación "midiendo" el esse participado.

Ahora bien, por este "respectum assimilationis" al Esse que se da en el Esse mismo, en la Unidad simplicísima del Esse Intensivo Real es conocida la multiplicidad infinita en su propia razón formal.

De este modo, TdA incorpora en su metafísica del esse intensivo el tema de las *"ideas divinas"* que había recorrido un largo camino en la historia del pensamiento.

El mismo *TdA* hace referencia a esta asunción histórica. Ya *Platón*[46], evitando poner la multiplicidad en la mente divina, *"parece"* que les reconoció a las formas inteligibles una existencia propia como *"ideas" en el mundo hiperuranio*[47]; lo cual resulta insostenible como lo mostró la crítica aristotélica, además de la necesidad de reconocer que la única "species intelligibilis" para Dios es su Esencia.

Después del olvido en que el período "helenístico" con alguna excepción dejó la doctrina de las ideas platónicas, ésta experimenta un giro sustancial con *Filón de Alejandría* (s.I p.C.n.) cuando el medioplatonismo era todavía naciente. Ya *Antíoco de Ascalona* (s.I a.C.) recuperó las Ideas entendiéndolas como pensamiento de Dios, ahora Dios es puesto por encima de las "ideas" que resultan ser los *pensamientos del Logos divino,* con los cuales planifica el universo a crear: estas ideas-arquetipos son creaturas por vía de pensamiento (de Dios).[48] Los conceptos claves (Dios personal, creación, Logos) son de origen bíblico.

A partir de Filón será frecuente la doctrina de las ideas divinas; pero como parte de una especulación metafísica argumentada será más bien patrimonio de los últimos medioplatónicos y de Plotino. Con

categorías estrictamente filosóficas, Albino de Esmirna (s.II p.C.n.), dentro del programa de armonización entre aristotelismo y platonismo, señala que es posible integrar el Dios que se piensa a Sí mismo y es emergente a toda la realidad (no como el demiurgo dependiente de las Ideas) con el mundo de las Ideas-paradigma de las cosas: éste es el contenido del pensamiento divino. Las formas inmanentes son reales porque son efecto de su ejemplar divino que es la Idea también real y excelsa.

En la línea alejandrino-medioplatónica, el gran neoplatónico *Plotino* (205-270 p.C.n.) por la identidad entre Ser y Pensar pone también *las Ideas como pensamientos de Dios*; pero no sólo como contenido del Pensamiento sino *ellas mismas como Pensamiento, como Espíritu, como sustancia pensante-pensada.* Puesto que el pensamiento es acerca de todas las cosas, cada Idea es todas las otras ideas: así el Espíritu es *Uno-Múltiple.*[50]

2. *El ejemplarismo*

Nuestro Tomás de Aquino no leyó directamente a Filón, ni a Albino ni a Plotino; pero en cambio sí a Boecio y Agustín.

El primero de este binomio transmite la herencia del neoplatonismo avecinado a Aristóteles; al respecto en la redacción original de *SCG I,54* se puede leer esta remisión a *Boecio* como mediador con el platonismo:

> "Et secundum hoc etiam modum verificatur quod *Plato* dixit de ideis: nam formae in mente artificis existentes sunt ideae, idest formae extra res artificiatorum. Sic etiam verum est aliqualiter quod *Boëthius* dicit in principio "Arismet", quod ad exemplar numeri sunt condita universa, quia ex multitudine formarum intellectarum a Deo rerum prodiit multitudo".[51]

En la misma redacción podemos seguir un importante paso del pensamiento del Aquinate: esa doctrina filosófica encuentra su correspondiente en la *doctrina teológica*: "his etiam consonant dicta sanctorum".[52] Aquí hace comparecer a Agustín, del cual sabemos que entre sus fuentes se destacan precisamente el *Fedón* y el *Timeo* de Platón, pero especialmente las *Enneadas* de Plotino; de él dice *TdA:* "*Augustinus* namque dicit quod Verbum est ars Patris plena rationibus rerum", luego sigue una cita de san Pablo (Romanos XI).[53]

Sin lugar a dudas, en el medioevo el ejemplarismo había ganado carta de ciudadanía a través de Boecio y Agustín. Así encontramos pacíficamente esta doctrina en Bernardo[54], Teodorico de Chartres[55], san Anselmo[56], Gundisalvo[57], san Buenaventura[58] y s. Alberto Magno.[59]

La asimilación cristiana de la doctrina platónico-plotiniana la había realizado *Agustín* en un célebre texto:

"(...) quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse? Quod si recte dici vel credi non potest, restat ut *omnia ratione sit condita. Nec eadem ratione homo, qua equus: hoc absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus.* Has autem rationes ubi arbitrandum est esse, nisi *in ipsa mente creatoris*? (...) atque has rerum rationes principales appellat ideas *Plato*: non solum sunt ideae, sed ipsae verae sunt, quia aeterne sunt et eiusmodi atque incommutabiles manent; quarum participatione fit ut sit quidquid est, quoquomodo est".[60]

De este modo, el encuentro de los temas bíblicos con la filosofía griega operado por Filón, que había estimulado en el medio y neoplatonismo una especulación filosófica armonizante de aristotelismo y platonismo, al ser recibida esta especulación por el pensamiento cristiano, volvió a operarse en el medioevo.[61]

En este contexto, *TdA* asimila esta vertiente de un modo original en dos sentidos; en cuanto lo hace en el interior de su propia metafísica dándole su propia fundamentación y en cuanto lo hace distinguiendo, en la coincidencia, los discursos filosóficos y los teológicos.

Al cerrar el cap. 54, en la versión definitiva, desaparece la instructiva referencia a Boecio y se invierte el orden de las citas siguientes: lo cual tal vez denuncia sus fuentes bibliográficas; en cuanto a Platón lo conocería, y con esa valoración, a través de Agustín.

"Et secundum hoc *Augustinus* dicit quod Deus alia ratione facit hominem et alia equum; et rationes rerum pluraliter in mente divina esse dicit. In quo etiam aliqualiter salvatur *Platonis* opinio ponentis ideas, secundum quas formarentur omnia quae in rebus materialibus existunt".[62]

De este modo, sea para la asimilación del ejemplarismo sea para la valoración positiva de Platón (y su armonización con Aristóteles) convergen en TdA *Boecio* y *Agustín*. Aunque en este pasaje haya cancelado la referencia explícita, en la redacción definitiva de la *SCG* encontramos el mismo planteo en dos oportunidades, de las cuales en una remite explícitamente a otra obra boeciana ("De Trinitate") y en la segunda no lo declara.

"Oportet autem quod especies eorum quae causantur et intenduntur ab intellectuali agente, praeexistant in intellectu ipsius: sicut formas artificiatorum praeexistunt in intellectu artificis, et ex eis deriventur in effectus. Omnes igitur formae quae sunt in istis inferioribus, et omnes motus, derivantur a formis intellectualibus quae sunt in intellectu alicuius substantiae, vel aliquarum. Et propter hoc dicit Boëthius in libro 'De

Trin.', quod *formae quae sunt in materia venerunt a formis quae sunt sine materia.* Et quantum ad hoc verificatur dictum Platonis, quod formae separatae sunt principia formarum quae sunt in materia: licet Plato posuerit eas per se subsistentes, et causantes inmediate formae sensibilium; nos vero ponamus eas in intellectu existentes, et causantes formas inferiores per motum caeli".

El segundo texto se refiere a que sólo Dios produzca las formas sustanciales y accidentales de las creaturas; a este propósito observa lo siguiente.

"Huic autem positioni partim etiam *quorundam philosophorum opinio* concordavit. Quia enim omne quod per se non est, ab eo quod est per se derivatum invenitur, videtur quod formae rerum quae non sunt per se existentes in materia, proveniant ex formis quae per se sine materia sint: quasi formae in materia existentes sint quaedam participationes illarum formarum quae sine materia sunt. Et propter hoc *Plato* posuit species rerum sensibilium esse quasdam formas separatas, quae sunt causa essendi his sensibilibus, secundum quod eas participant".[63]

En la asimilación del ejemplarismo que opera el Aquinate, además de Boecio y Agustín, debemos consignar el importante papel cumplido por el *Pseudo-Dionisio*, quien reconoce las παραδείγματα (exemplaria) como "praedefinitiones (...) divinas et bonas voluntates, existentium praedeterminativas et effectivas, secundum quas substantialis essentia omnia praedeffinivit et produxit".[64] Estas razones se encuentran en Dios no por una multiplicidad sino contenidas intensivamente en su perfecta unidad.

"(...) omnia existentia ipsi secundum unam omnium segregatam unitionem sunt attribuenda; quoniam ab essentia substantificae processionis et bonitatis incipiens et per omnia vadens et omnia ex ipsa essentia implens et in omnibus existentibus exultans, *omnia quidem in seipsa praehabet secundum unum simplicitatis excessum,* omnem duplicitatem refutans; omnia autem eodem modo continet, secundum supersimplificatam ipsius infinitatem et ab omnibus singulariter participatur, quemadmodum et vox una existens et eadem a multis audientibus sicut una participatur".[65]

En este texto se inspira *TdA* en su asunción del tema de las ideas de los entes finitos en el seno del Esse Intensivo Real aunque no lo declare como fuente, sino indirectamente en su mención del "quidam philosophus Clemens" el cual "dixit quod nobiliora in entibus sunt minus nobilium exemplaria".[66] En la línea del *Pseudo-Dionisio,* TdA modifica el sentido de la expresión clementina (que reconocía a los ejemplares una existencia superior) y la asume en el sentido que de la perfección intensiva real del Esse Subsistens, al considerar Dios con

su Inteligencia sólo participaciones graduales, constituye los ejemplares de los entes finitos: esos ejemplares no agotan el Esse porque no se adecuan a Él en la semejanza, sino que son medidos por Él en la concomitante semejanza-desemejanza.

III

EL CONOCIMIENTO FUNDANTE

1. Ciencia y realidad

Según acabamos de ver, la doctrina de las ideas o razones de los entes en el conocimiento divino es el modo como TdA explica el tipo de conocimiento que Dios tiene de sus creaturas múltiples según sus propias formalidades. En tal sentido resulta una exigencia de la fundación metafísica del ente y no un elemento extraño que fuera residuo de un "respeto exagerado" a la autoridad de Agustín[67]; más bien hay una asunción en su propio planteo metafísico de un hilo especulativo de larga tradición, con las mediaciones que hemos indicado.

Por esa motivación especulativa, la doctrina se mantendrá en las diversas obras del Aquinate, aunque haya una cierta variedad terminológica. En nuestra *SCG I,53-54* habla de *"intentio intellecta"*, el *"Verbum divinum"*, como el término de la operación (diverso de la "species intelligibilis") que es principio "quo" de la operación, el cual en su unidad perfecta contiene la pluralidad de *"rationes"* o *"ideae"* de las cosas.

En *"In Sententiarum"* llama al verbum también "species intellecta" (I d. 27 q.2 a.2); en la distinción 36 (q.2 a.2) admite pluralidad de ideas ("pluralitas in ideis", "plures rationes ideales") pero en la unidad del Verbo: como "rationes imitationis intellectae, seu modi, sunt ideae". En *"De veritate"*, siendo diverso el orden de las cuestiones respecto a "In Sententiarum", también insiste en la unidad de la Esencia divina y de la idea que se le adecua; en cambio la pluralidad de ideas se refiere a la pluralidad de "respectos" de los modos finitos de participar la Esencia.

"Et ideo ipsa divina Essentia, cointellectis diversis proportionibus rerum ad eam, est idea uniuscuiusque rei: unde cum sint diversae rerum proportiones, necesse est plures esse ideas, et est quidem una omnium ex parte Essentiae sed pluralitas invenitur ex parte diversarum proportionum creaturarum ad Ipsam".[68]

En la *"Summa Theologiae"* encontramos la misma doctrina.

"Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis, unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae Essentiae similitudinem. Sic igitur inquantum Deus cognoscit suam Essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae. Et similiter de aliis. Et sic patet quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum: quae sunt plures ideae".[69]

Más adelante reservará el término *"verbum"*, que en las obras anteriores identificaba con "idea", para la segunda *Persona* trinitaria tomándolo en sentido estricto: no esencial sino personal; en cambio *"ideae"* permanecerá para referirse al conocimiento de las creaturas por parte de Dios.

"Nomen ideae principaliter est impositum ad significandum respectum ad creaturam: et ideo pluraliter dicitur in divinis, neque est personale. Sed nomen Verbi principaliter impositum est ad significandam relationem ad dicentem (...) in divinis est unicum tantum Verbum, et personaliter dictum".[70]

Ahora bien, la segunda pregunta nuestra, *qué valor tienen las ideas divinas en cuanto a la fundamentación de la disrupción metafísica,* encuentra en estas posiciones adquiridas el principio de su respuesta.

Recordemos que las ideas divinas las hemos encontrado como exigencia de la causalidad trascendente a partir de los efectos, pero esta situación en línea ascendente sólo vale para el hecho cumplido de la disrupción. Nos interesa el paso de la fundamentación de la disrupción en su momento originante propiamente intradivino.

En este sentido hay una pista que se perfila inmediatamente una vez adquirida la situación metafísica de las ideas divinas tal como acabamos de ver.

En la clarificación de la formalidad propia de las "ideas" en el único Verbo, hemos visto que lo decisivo es *el "respecto" de participación al Esse*. Esta relación se define como el *ejemplar* según el cual cada ente real se reporta al Esse como a su Causa.

"Nam essentia sua, cum sit una et simplex, exemplar est omnium multiplicium et compositorum. Et sic per ipsam Deus omnem multitudinem et compositionem tam naturae quam rationis cognoscit".[71]

En su momento constitutivo se trata del conocimiento de Dios en cuanto Él se conoce como participable. No es en la simple contemplación de Sí mismo que Dios constituye las ideas de los entes finitos, sino en la misma contemplación *en cuanto* considera los modos graduales de asimilación a Sí. Por ello, respecto al participante real se trata de un

conocimiento práctico, de por sí referido a la operación de la participación trascendental.

Las formas eminentes de las cuales participan los entes singulares imperfectos (*I,44* n.379) son para éstos como la idea del artista respecto a la obra de arte. "Cognitio divini intellectus comparatur ad res alias sicut cognitio artificis ad artificiata: cum per suam scientiam sit causa rerum".[72] La creatura es conocida como modo de participar el Esse y como tal, *por la razón de participación,* como *efecto*: se trata de un conocimiento práctico en cuanto dirigido a la operación.

El momento propio de la idea divina de la creatura es su *"constitución"* como "medida de participación"; según esa "medida" participa el ente. No se trata de un conocimiento que se recibe de las cosas, sino que se trata, como en el artista, de *un conocimiento que está en la Causa en la fundamentación del efecto.*

"Scientia intellectus humani a rebus quodammodo causatur: unde provenit quod scibilia sunt mensura scientiae humanae; ex hoc enim verum est quod intellectu diiuidicatur, quia res ita se habet, et non e converso. Intellectus autem divinus per suam scientiam est causa rerum. Unde oportet quod scientia eius sit mensura rerum: sicut ars est mensura artificiatorum, quorum unumquodque in tantum perfectum est inquantum arti concordat. Talis igitur est comparatio intellectus divini ad res qualis rerum ad intellectum humanum".[73]

Por ello, desde un punto de vista de estricta prioridad metafísica, hay que decir que "res autem a Deo scitae non sunt priores Eius scientia, sicut apud nos est, sed sunt ea posteriores".[74] Así, por el indisociable nexo entre participación y causalidad que hemos descubierto, es indisociable y *pertenece a la constitución misma de la idea del ente en el pensamiento divino que sea idea de un efecto que es tal* (participante-efecto) *precisamente como fundado por ese conocimiento.*

"Vis autem divini intellectus in cognoscendo res similatur virtuti activae: intellectus enim divinus non recipiendo a rebus cognoscit, sed magis per hoc quod eis influit".[75]

Así resulta invertida la relación humana cognoscente-conocido: no es que Dios conozca porque las cosas son, sino que las cosas son porque Dios las conoce.

"Cognitio autem omnis fit per assimilationem cognoscentis et cogniti: in hoc enim tamen differt, quod assimilatio in cognitione humana fit per actionem rerum sensibilium in vires cognoscitivas humanas, in cognitione autem Dei est e converso per actionem formae intellectus divini in res cognitas".[76]

Este conocimiento fundante es *de cada ente singular*, porque el ente-por-participación es singular y todo él se resuelve intensivamente en el Esse.

"Practica autem cognitio non est perfecta nisi ad singularia perveniatur: nam practicae cognitionis finis est operatio, quae in singularibus est. Divina igitur cognitio quam de aliis rebus habet, se usque ad singularia extendit".[77]

Esta resolución intensiva hace que todo lo real en cuanto emana de Dios sea por Él conocido-fundado.

"Dei cognitio usque ad materiam et accidentia individuantia et formas pertingit. Cum enim suum intelligere sit sua essentia, oportet quod intelligat omnia quae sunt quocumque modo in Eius essentia; in qua quidem virtute sunt, sicut in prima origine, omnia quae esse quocumque modo habent, cum sit primum et universale essendi principium; a quibus materia et accidens non sunt aliena, cum materia sit ens in potentia et accidens ens in alio. Deo igitur cognitio singularium non deest".[78]

Se trata de una exigencia de la metafísica del esse intensivo que se extiende a todo lo real. Así Dios conoce la razón comunísima de ente, la razón universal y la razón individual (con la materialidad y sus accidentes).

"Si igitur Deus, cognoscendo essentiam suam, perfecte cognoscit naturam communem entis, oportet quod perfecte cognoscat universale et singulare".[79] "Deus igitur cognoscit res alias a Se non solum in universali; sed etiam in singulari".[80]

Nuestro autor es consciente de que a esta fundación no podía arribar ni la "idea" platónica, que se refería sólo a lo específico-formal y no a lo singular-material, ni tampoco Aristóteles quien sólo reconocía idea de lo específico y excluía lo singular de la causalidad final, admitiéndolo sólo dentro de la eficiente y la material.[81] La raíz de ambas posiciones está en la admisión de la materia increada por la no resolución intensiva del ente.

También niegan el conocimiento divino de los singulares Avicena y Algazel, quienes admitían para Dios sólo un conocimiento de las causas universales y en ellas incluidos no determinadamente los individuos, en razón de la no-afectación del intelecto divino por lo extraño a Sí y sus condiciones de mutabilidad.[82] También en este caso la divergencia procede de la ausencia de la resolución intensiva; la eficiencia y el conocimiento propiamente divinos se detienen para estos autores en la primera Inteligencia.

También destaca el Aquinate que la distinción que Dios realiza

con su conocimiento de los distintos modos de participación de Sí es el *principio de pluralidad* según el cual se disrumpe el Esse en los entes.[83] Lo cual se contrapone a la tesis aviceniana en cuanto hacía derivar la multiplicidad subsiguiente a la Inteligencia primera de sucesivas emanaciones originadas en la potencialidad que ella (por ser creatura) incluye en sí, y no por contracción-recepción del único Esse Intensivo Real.[84]

La pluralidad real de los entes obedece a su misma limitación en el descenso metafísico, de manera que la *semejanza* del Esse alcance en el conjunto mayor intensidad.

"Oportuit igitur esse multiplicitatem et varietatem in rebus creatis, ad hoc quod inveniretur in eis Dei similitudo perfecta secundum modum suum".

"Est igitur ad perfectionem universi pertinens non solum quod multa sint individua, sed quod sint etiam diversae rerum species: et per consequens diversi gradus in rebus".[85]

Así en la ordenada multiplicidad las creaturas se complementan supliendo mutuamente lo que les desasemeja a Dios.

De este modo las ideas divinas se descubren como principio no sólo de la disrupción del ente sino de la disrupción múltiple. El origen primero de la diversidad-multiplicidad no resulta, entonces, de los recipientes sino de la misma Causa Primera en la cual el recipiente se resuelve. Por las ideas divinas resuelve la clásica tensión Uno-Múltiple en la resolución metafísica intensiva. En el "respectum" de la idea al Esse lo múltiple y el Uno son ligados por la participación causante en donde las distintas medidas de la composición determinan los distintos modos de semejanza.

2. *La idea y el ente*

Al reconocerles carácter de principio a las ideas divinas, *TdA ha asumido en la causalidad trascendental la participación vertical platónica* a través de la mediación boeciana que ya hemos señalado.

"Oportet autem quod species eorum quae causantur et intenduntur ab intellectuali agente, praeexistant in intellectu ipsius: sicut formae artificiatorum praeexistunt in intellectu artificis, et ex eis deriventur in effectus. Omnes igitur formae quae sunt in istis inferioribus, et omnes motus, derivantur a formis intellectualibus quae sunt in intellectu alicuius substantiae, vel aliquarum. Et propter hoc dicit Boëthius, in libro 'De Trin.', quod formae quae sunt in materia, venerunt a formis quae sunt sine materia. Et quantum ad hoc verificatur dictum Platonis, quod formae separatae sunt principia formarum quae sunt in materia: licet Plato posuerit eas per se subsistentes,

et causantes inmediate formas sensibilium; *nos vero ponamus eas in intellectu existentes, et causantes formas inferiores per motum caeli".* [86]

En la participación trascendental el término al cual se reportan todos los sujetos participantes y frente al cual "se miden" es el "maximum". La "mensura" no es un sujeto también participante que se aplica convencionalmente a los demás como un término de proporción horizontal, sino que el referente de medida es el "maximum" que realiza la perfección en su plenitud. La propia medida intrínseca de cada sujeto, la verdad de cada participante se define por el "respectus" a ese "maximum" que es la idea divina.

"Illud quod est mensura in unoquoque genere, est perfectissimum illius generis: unde omnes colores mensurantur albo. Sed divina veritas est mensura omnis veritatis. Veritas enim nostri intellectus mensuratur a re quae est extra animam, ex hoc enim intellectus noster verus dicitur quod consonat rei: veritas autem rei mensuratur ad intellectum divinum, qui est causa rerum (...); sicut veritas artificiatorum ab arte artificis; tunc enim vera est arca quando consonat arti. Cum etiam Deus sit primus intellectus et primum intelligibile, oportet quod veritas intellectus cuiuslibet eius veritate mensuratur: si *unumquodque mensuratur primo sui generis,* ut *Philosophus* tradit, in X Metaphysicae".[87]

Esta participación trascendental implica que *la idea divina, la cual en cuanto divina es per se, realiza en plenitud lo que el ente concreto realiza de modo participado.* Por ello se puede decir que *el ente concreto encuentra en la idea divina su horizonte de plenitud.*

"Quia enim omne quod per se non est, ab eo quod est per se derivatum invenitur, videtur quod formae rerum quae non sunt per se existentes sed in materia, proveniant ex formis quae per se sine materia sint: quasi formae in materia existentes sint quaedam participationes illarum formarum quae sine materia sunt. Et propter hoc *Plato* posuit species rerum sensibilium esse quasdam formas separatas, quae sunt causae essendi his sensibilibus, secundum quod eas participant".[88]

En la asunción tomista de esta versión boeciana del esquema platónico, las formas ideales no son ya realidades intermedias sino que se identifican con la Causa Primera Intensiva.

De este modo la idea del ente es principio de conocimiento y de creación así como su modelo de perfección, pero *no es el ente mismo.* En el Esse Subsistens la inteligencia, el entender y lo entendido son una misma idéntica y simplicísima realidad.

"Res igitur intelligendae sunt in Verbo Dei praeextitisse secundum modum Verbi ipsius. Est autem modus ipsius Verbi quod sit unum, simplex,

immateriale, et non solum vivens, sed etiam vita: cum sit suum esse. Oportet igitur quod res factae a Deo praeextiterint in Verbo Dei ab aeterno, immaterialiter et absque omni compositione, et quod nihil aliud in eo sint quam ipsum Verbum quod est vita".[89]

Que la idea ejemplar sea Dios mismo, que no se distinga realmente del Esse Subsistens, nos permite advertir que el ente tiene su propia verdad no en el Esse Simplex que en Sí es más verdadero, sino en sí mismo en cuanto su realidad está afectada de deficiencia in linea essendi por lo cual se halla a una distancia respecto al Esse que es su Causa.[90]

Por tanto es claro que, como en nuestro conocimiento el "esse" de la idea es el mismo acto de ser entendida, en Dios el "esse" de sus ideas es el mismo Esse Subsistens[91]; de allí que *la idea divina no es el ente ni lo compone intrínsecamente* (no es la esencia del ente sintético).

"Ea autem quae ponuntur in intellectu ut intellecta tantum, non ponuntur in eo ut res quaedam (...) Et propter hoc Philosophus in VI Metaph., ens quod est in mente distinguit ab ente quod dividitur per X genera rerum. Id autem quo intelligit intellectus est res aliqua, cum sit principium formale suae operationis, sicut in nobis species qua formatur intellectus in actu. Sed hoc in Deo non est nisi Essentia sua".[92]

La idea divina es principio de lo "otro" que es el ente en cuanto Dios conoce en su Esencia los modos de participación, pero no es lo "otro" real; *la disrupción no se produce internamente en Dios por su pensamiento.*

Pero, ¿ad extra produce el pensamiento la disrupción metafísica?, ¿es el conocimiento divino el fundante último de la disrupción metafísica del ente?

Una respuesta afirmativa significaría:

a) que todo lo pensado como "otro" (participable) por Dios por ello ya participa realmente;

b) que de la autopresencia de Dios a Sí mismo en la cual se conoce se siguen por emanación necesaria los entes.

IV

LOS POSIBLES

1. *La amplitud del conocimiento divino*

Cuando TdA trata del conocimiento que Dios tiene de lo "otro" de Sí da un paso que resulta fundamental para nuestro interrogante. Si bien el descubrimiento de Dios como Inteligente y cognoscente de lo "otro" procede por exigencia de los entes finitos creados, una vez adquiridos estos dos datos, se manifiesta que *el campo cognoscitivo de lo "otro" por parte de Dios supera infinitamente el mundo de los entes reales existentes por participación.*

Después que en *I,49* había demostrado que Dios conoce lo "otro" respecto a Sí en el mismo conocimiento que tiene de Sí mismo, en *I,63* expone los argumentos de quienes niegan que Dios tenga conocimiento del ente singular real. Este capítulo constituye un texto de redacción poco frecuente en la *SCG*, pues la obra tiene un género literario expositivo y sólo al final de los capítulos se enfrenta la tesis contraria; es así diverso del género de las *"Quaestiones Disputatae"* o de la *"Summa Theologiae"*, donde preceden las dificultades.

Por su parte, *I,64* es meramente enunciativo de lo que seguirá en los siete capítulos siguientes (I, 65-71) pero también es declarativo de su intención: la exclusión del error que niega el conocimiento divino de lo singular y la manifestación de la perfección del conocimiento divino.[93] El primer punto es abordado en *I,65* y su solución de fondo radica en la causalidad intensiva del Esse Subsistens respecto a todo ente real. El segundo punto ("ut etiam divinae scientiae perfectio ostendatur") nos abre a la respuesta de nuestro interrogante.

Propiamente *I,66* se dedica a mostrar que *el conocimiento divino se extiende aun a los entes que no existen* ("Quod Deus cognoscit ea quae non sunt").

El argumento de fondo es que la relación de los entes a la ciencia divina es opuesta a la que se verifica respecto a nuestro conocimiento. Mientras el objeto puede existir sin que sea conocido por nosotros y no al revés, la ciencia de Dios puede darse aun de lo no existente.

"Ut enim ex supra dictis (cap. 61) patet, eadem est comparatio scientiae divinae ad res scitas quae scibilium ad scientiam nostram. Est autem haec comparatio scibilis ad nostram scientiam, quod scibile potest esse absque eo quod eius scientia a nobis habeatur, ut ponit exemplum Philosophus, in 'Praedicamentis', de circuli quadratura; non autem e converso. *Talis ergo erit comparatio divinae scientiae ad res alias quod etiam non existentium esse potest*".[94]

La razón explícita se encuentra en I,61 a donde remite. Mientras la ciencia de la inteligencia humana es causada por las cosas, éstas son causadas por el pensamiento divino. Las cosas existen según la medida de la idea divina respectiva.

"Scientia intellectus humani a rebus quodammodo causatur: unde provenit quod scibilia sunt mensura scientiae humanae; ex hoc enim verum est quod intellectu diiudicatur, quia res ita se habet, et non e converso. Intellectus autem divinus per suam scientiam est causa rerum. Unde oportet quod scientia eius sit mensura rerum: sicut ars est mensura artificiatorum, quorum unumquodque in tantum perfectum est in quantum arti concordat. *Talis igitur est comparatio intellectus divini ad res qualis rerum ad intellectum humanum*". [95]

La no-dependencia de la ciencia divina respecto a la existencia de las cosas, sino al revés su carácter fundante, destaca que *la idea divina no está ligada necesariamente al ente real.* Como la idea del artista no implica la obra de arte.

"Cognitio divini intellectus comparatur ad res alias sicut cognitio artificis ad artificiata: cum per suam scientiam sit causa rerum. Artifex autem suae artis cognitione etiam ea quae nondum sunt artificiata cognoscit: formae enim artis ex eius scientia effluunt in exteriorem materiam ad artificiatorum constitutionem; unde nihil prohibet in scientia artificis esse formas quae nondum exterius prodierunt. Sic igitur nihil prohibet Deum eorum quae non sunt notitiam habere".[96]

El ejemplo de este segundo argumento está volcado más bien a lo que *todavía* (nondum) no es producido; por la sucesión temporal que se da en las creaturas, no en la ciencia divina. Pero no termina allí el alcance del argumento ni es su tema el problema de la temporalidad de los entes. Su alcance es que *el pensamiento del artista tiene ideas que no son realizadas por el solo hecho de ser pensadas.*

Esta amplitud de consideración es reafirmada en el tercer argumento de neto corte metafísico. Siendo la Esencia divina el principio de conocimiento de los modos de imitación de la misma, estos modos son infinitos, no se agotan por el universo de lo real.

"Deus cognoscit alia a Se per suam Essentiam inquantum est similitudo eorum quae ab Eo procedunt, ut ex dictis (cap. 49; 54) patet. Sed cum essentia Dei sit infinitae perfectionis, ut supra ostensum est (cap. 43); quaelibet autem alia res habeat esse et perfectionem terminata: impossibile est quod universitas rerum aliarum adaequet Essentiae divinae perfectionem".

De allí que el término del conocimiento divino que son los modos de imitación desborde lo real absolutamente porque no todos los modos (ideas) son realizados.

"Extendit igitur se vis suae repraesentationis ad multo plura quam ad ea qua sunt. Si igitur Deus totaliter virtutem et perfectionem Essentiae suae cognoscit (cap. 47), extendit se Eius cognitio non solum ad ea quae sunt, sed etiam ad ea qua non sunt".[97]

La inclusión intensiva de los entes finitos en el Esse como en su Causa universal es la razón del conocimiento divino de los entes.

"Adhuc. Effectus aliquis in sua causa praenosci potest etiam antequam sit: sicut praenoscit astrologus eclipsim futuram ex consideratione ordinis caelestium motuum. Sed cognitio Dei est de rebus omnibus per causam: Se enim cognoscendo, qui est omnium causa, alia quasi suos effectus cognoscit, ut supra (cap. 49) ostensum est. Nihil igitur prohibet quin etiam quae nondum sunt cognoscat".[98]

Por ello la amplitud del conocimiento divino se extiende aun a aquello que *todavía* (nondum) no existe pero que puede existir aunque jamás exista realmente. La medida infinita de esta amplitud está dada por la omnipotencia de Dios como "fontale principium totius esse"[99] que en su potencia causal "ad omnia illa se extendit quae rationi entis non repugnant (...) Rationi autem entis repugnat oppositum entis, quod est non ens. Omnia igitur Deus potest quae in se rationem non entis non includunt. Haec autem sunt quae contradictionem implicant. Relinquitur igitur quod *quicquid contradictionem non implicat, Deus potest*".[100]

He aquí que el campo ilimitado del conocimiento divino en razón de la imitabilidad de su Esencia de Esse Intensivo Real tiene infinitos reales (causados) o posibles (en su potencia activa).

"Cognoscendo enim Se esse causam rerum alia a Se cognoscit, ut ex superioribus (cap. 49) patet. Ipse autem est causa infinitorum, si infinita sunt entia: est enim omnium eorum quae sunt causa. Est igitur infinitorum cognoscitivus".

"Item. Deus suam virtutem perfecte cognoscit (...) Virtus autem non potest cognosci perfecte nisi cognoscantur omnia in quae potest: cum secundum ea quantitas virtutis quodammodo attendatur. Sua autem virtus, cum sit infinita (...), ad infinita se extendit. Est igitur Deus infinitorum cognitor".[101]

Es la infinita plenitud del Esse Subsistens la que hace que "ab ipso exemplari possunt infinita habentia perfectiones finitas (...) et sic semper remanet novus modus quo aliquod exemplatum ipsam imitari potest".[102] De allí que *en el mismo conocimiento de su Esencia como medio ejemplar* ("quo") *conoce los infinitos términos reales y posibles de participación.*

2. *La distinción de las ciencias divinas*

Sin embargo, es claro que *no se hallan estos términos en igual relación respecto a la ciencia divina.* "Non tamen omnia non entia eandem habent habitudinem ad Eius scientiam".[103] Esta flexión en la consideración obedece a que ciertamente *no es lo mismo un ente real* (en cualquier momento) *que un ente meramente posible* (que jamás existirá), *aunque ambos sean término de la ciencia divina.*

El *posible* no tiene ningún tipo de realidad en sí mismo, como ya lo hemos visto; en este sentido hay que precisar que el posible no es realmente ni en acto ni en potencia, no es siquiera potencia pasiva real: no debe confundirse el posible con la esencia, que es principio potencial pasivo intrínseco del ente sintético. Esto es fundamental "contra las desviaciones de muchos tomistas, quienes aceptando inconsecuentemente el planteo y la noción suarecianas del ser, conciben la esencia sin existencia como una existencia en potencia" [104], lo que, añadimos, es contradictorio porque el "esse ut actus" jamás puede ser en potencia.

El posible, entonces, nada es en sí mismo; su realidad es la de una idea de Dios que se conoce en sus infinitos modos participables. *Su realidad es la misma realidad de Dios* como omnipotente que lo posee en su capacidad creadora, como inteligente y como inteligido pero no tiene realidad alguna como ente-por-participación. Es conocido por la llamada *"ciencia de simple inteligencia".*

"Ea enim quae non sunt nec erunt nec fuerunt, a Deo sciuntur quasi Eius virtuti possibilia. Unde non cognoscit ea ut existentia aliqualiter in seipsis, sed ut existentia solum in potentia divina. Quae quidem a quibusdam dicuntur a Deo cognosci *secundum notitiam simplicis intelligentiae*".[105]

En cambio, el *ente real* por participación tiene un esse participado en sí mismo en algún momento de la temporalidad.

"Ea vero quae sunt praesentia, praeterita vel futura nobis, cognoscit Deus secundum quod sunt in sua potentia, et in propriis causis, et in seipsis".

Estos son conocidos por la llamada *"ciencia de visión"* que los alcanza en su realidad. Dios los conoce sin ser afectado por la

determinación temporal, pues en el momento en que son reales coexisten con el Esse Subsistens que es eterno presente; así Él conoce en su propia potencia creadora, en la causa finita y en la propia realidad en un único acto los entes reales cualquiera sea el momento en que sean causados.

"Et horum cognitio dicitur *notitia visionis*: non enim Deus rerum quae apud nos nondum sunt, videt solum esse quod habent in suis causis, sed etiam illud quod habent in seipsis, inquantum eius aeternitas est praesens sua indivisibilitate omni tempori".[106]

Cada término del conocimiento divino es alcanzado en lo que tiene de real: *"Deus cognoscit inquantum aliquo modo habent esse: vel in potentia Dei, vel in causis suis, vel in seipsis"*.[107]

a) El *posible* puro nada es en sí mismo ni en causa finita alguna, de ninguna manera participa realmente el esse. No es sino una idea que el Esse Subsistens posee de un término que su potencia creadora puede producir, pero no es producido. Lo real es el Esse Subsistens que posee en Sí esta potencia activa y la conoce; también es real la idea del posible, la idea por otra parte se identifica con el mismo Esse Subsistens. Se trata de una idea precisa porque es perfecto el conocimiento que Dios tiene de Sí y de los modos de participación, pero no incluye dicha idea un "esse" que sea "determinado" por dicho modo sino que tal "modo" se reporta exclusivamente al Esse como término posible de su potencia activa.[108] Porque no posee un "esse determinatum in se" la idea del posible no lo incluye, sino que lo conoce como un modo claramente distinto de participación cuya realidad no es diversa de Sí mismo: "est tamen determinate in Dei cognitione (...) et quia Deus cognoscit omnia distincte (...) ideo in Eius scientia res distinctae sunt quamvis in ipso (Esse Subsistenti) sint unum".[109]

b) El *ente-en-potencia* como tal, es decir que jamás fue, es o será en acto, carece de actus essendi propio; por ello en sí sólo es potencia y como tal no pura nada. Su realidad radica en otro ente real a cuya potencialidad causal pertenece; permanece siempre como un modo esencial que jamás adquiere por composición su propio y determinado "esse". Al no tener su propio esse, como forma potencial se resuelve en el acto formal de su causa. El conocimiento divino del ente-en-potencia como tal es una idea singular que lo alcanza y lo reporta al Esse Subsistens y a la causa finita en la cual preexiste por participación; su realidad es definitivamente potencial. "Scit tamen infinita *scientia simplicis intelligentiae*. Scit enim Deus infinita quae nec sunt nec erunt nec fuerunt, quae tamen sunt in potentia creaturae. Et scit etiam infinita quae sunt in sua potentia quae nec sunt nec erunt nec fuerunt".[110]

Respecto a estos términos a) y b) la ciencia de simple inteligencia resulta ser *especulativo-práctica in virtute.* Por una parte, es especulativa "en cuanto al modo" pues los conoce en su constitución formal como "similitudines" de Sí mismo, por otra es especulativa "en cuanto al fin" pues dicha idea no se ordena a la creación de tales entes. Pero en cuanto se trata de posibles participantes, no se puede absolutamente desprender de su condición de causados; en este sentido dicha ciencia divina es también "práctica en cuanto al modo" porque su término es un "operable" pero al no tener como fin su creación dicha idea permanece como "practica in virtute".[111]

c) El *ente real,* en cambio, *es el ente sintético,* compuesto de esencia y esse, como potencia y acto in linea essendi. Este es el ente que tiene realidad propia por participación del Esse Subsistens sea como sustancia sea como accidente y cualquiera sea el momento y la duración de su existencia. Estos entes son conocidos en sí mismos por Dios con el esse participado que les corresponde distinto de la respectiva esencia.

"Totum cognosci non potest nisi partes cognoscantur. Oportet autem quod Deus cognoscendo Seipsum cognoscat effectum suum immediatum, quia Prima Causa cognita effectus proximus ignorari non potest. Primum autem ab Eo causatum est compositum: alias esset in eo idem 'quod est' et 'esse', et sic non esset causatum, esset enim per-se-necesse-esse. *Cognoscit igitur ea quae in praedicto effectu compositionem faciunt,* et sic cognoscit multitudinem et distinctionem".[112]

Este argumento que se encuentra en la primera redacción de *I,50* ("Quod Deus habet propriam cognitionem de omnibus rebus") aunque no se halle en la redacción final, sin embargo, nos aporta explícitamente el conocimiento distinto de los dos principios del ente sintético. Que el argumento haya sido desplazado no afecta el uso que de él aquí hacemos, pues el punto de nuestro interés no es el fin del argumento sino el probante (el conocimiento de los principios del compuesto), el cual queda suficientemente fundado por la necesidad de que el ente sintético participante real sea conocido en sí mismo, lo que no ocurriría si no se considerara su estructura sintética.

El "esse" participado del ente sintético, y no sólo su forma esencial, es conocido por Dios contemplándose a Sí mismo en cuanto dicho esse participado tiene en la Esencia divina su Causa Ejemplar: "Et tamen esse quodcumque rei Deus cognoscit per Essentiam suam (...) Esse etiam cuiuslibet rei quod habet in seipsa, est ab ea exemplariter deductum".[113]

La *ciencia de visión* con que Dios conoce el ente sintético es *especulativa* en cuanto el ente es conocido en la Esencia divina, que no es un término operable, pero en cuanto al término propio (el ente

sintético) es *"simpliciter practica"* o *"practica in actu"* porque se trata de un *operable* (un ente-por-participación, es decir por causalidad trascendental) y un *operado* (pues se trata del ente realmente creado, el fin de la ciencia es la creación).[114]

La distinción entre *"ciencia de simple inteligencia"* y *"ciencia de visión"* la hemos encontrado en nuestra *SCG* referida a los entes que no siendo contradictorios sin embargo jamás tienen existencia propia sino en su causa (finita o al menos en Dios), por una parte, y los entes realmente existentes por participación, por otra. La ulterior precisión sobre el carácter especulativo-práctico no se halla en la *SCG* sino en textos sea anteriores *("De veritate")* sea posteriores *("Summa Theologiae")* con algunas variantes entre sí; hemos recurrido a ellos porque los vemos en armonía con nuestro texto-fuente, especialmente con la doctrina de la *"scientia artificis"* que hemos relevado.

Ciertamente hay que advertir, como lo hace en "De veritate", que estas diferencias *"nullam differentiam important ex parte scientis sed solum ex parte rei scitae"*[115]; lo cual se entiende como exigencia de la inmutabilidad y unidad perfectas del Esse Subsistens.[116]

Ahora bien, que Dios tenga idea no sólo de los entes reales sino también de los que jamás tienen existencia, nos indica ya que *no está simplemente en la idea divina el fundamento de la disrupción metafísica.* Por otra parte, es claro que la idea divina tiene su función en la fundamentación de la emanación como idea práctica *con la cual* y *según la cual* el ente es creado.

Pero *la distinción de las ciencias en Dios tampoco define el momento efectivo de los entes*; siendo uno el conocimiento de Dios, la distinción se da en los términos. Ahora bien, la ciencia divina no toma de los términos su especificación ni los términos reciben su determinación suficientemente de la ciencia divina. De allí que todo nos conduce a *preguntarnos por aquello en Dios que concomitantemente determina el ente como real y la ciencia divina como ciencia práctica "in actu" o ciencia de visión.*

3. *El momento de la posibilidad*

El punto de nuestra interrogación nos pone últimamente ante el definitivo fundamento de la participación metafísica en su momento originario. Se trata de aquel atributo de Dios que funda el ente sintético en su emanación por composición real (único modo de composición) de "id quod est" et "esse". El ente constituido por esta síntesis disruptiva intrínseca de esencia-esse es el único realmente existente en la disrupción metafísica y conocido como tal por Dios. En cambio la infinitud de puros posibles o los entes en potencia que

jamás existen son suficientemente fundados y conocidos por la ciencia de simple inteligencia o "simplex notitia", que conoce los modos de participación que no tienen su "esse" determinado.[117]

De lo precedente se desprende que en lo propiamente cognoscitivo de la ciencia divina no se encuentra el principio efectivo de la disrupción; *la "simplex notitia" o "simplex intelligentia" se refiere a la naturaleza del modo participable, lo cual no lo produce sino funda su posibilidad.*

La "ciencia de visión" en cambio, conoce el ente real que tiene su propio esse participado; éste no es una nota esencial o accidental, no se trata de un nuevo contenido inteligible (es "extra genus notitiae") sino el acto que hace real el ente en la disrupción metafísica.

El conocimiento divino resulta fundante constituyente de las notas esenciales e inteligibles del ente en su posibilidad, pero no les otorga realidad propia pues las esencias sólo son reales en el seno del ente sintético.

El primer efecto, con absoluta prioridad resolutiva es el "esse"; de modo que sólo hay emanación por disrupción metafísica cuando es efectuado el ens por el "esse ut actus" con las determinaciones esenciales que *por él* y *con él* son "concreadas".

"Primum autem in omnibus effectibus est esse: nam omnia alia sunt quaedam determinationes ipsius".[118]

Por ello, la pregunta por el fundamento del ente-por-participación no encuentra su respuesta última en el conocimiento divino.

La misma ejemplaridad divina, que constituye en el seno del Esse por su Inteligencia los modos posibles de participación, no tiene efecto, es decir no es "causa ejemplar", sino por la real disrupción metafísica que pone el ente sintético, donde sea la esencia que el esse se reportan como "ejemplados" al Esse Subsistens.

No existe un mundo de esencias puras "ejemplarmente" constituidas por Dios fuera de Sí mismo; las esencias sólo existen en el seno del ente sintético gracias al esse participado. Por ello *el Esse Subsistens es causa ejemplar cuando y porque es causa eficiente,* es decir: no por el sólo constituir en Sí mismo los modos posibles de participación sino cuando crea el ente. *La "asimilación trascendental intensiva" no se da en último término por su Inteligencia.*

"Sciendum tamen est quod ea quae a Deo in nobis sunt, reducuntur in Deum sicut in causam efficientem et exemplarem. In causam quidem efficientem, in quantum virtute operativa divina aliquid in nobis efficitur. In causam quidem exemplarem, secundum quod id quod in nobis a Deo est, aliquo modo Deum imitatur".[119]

No hay "ejemplado" sin el ente real y éste no existe sino por el esse participado. El ente que en su composición disruptiva interna se

asimila de modo deficiente a Dios lo imita en la medida que su esencia da a su esse, por ello ambos se reportan a Dios como a su Causa Ejemplar[120], pero sólo lo imitan cuando se asimilan y esto por la real posesión del esse participado por la eficiencia causal divina. *La pregunta, entonces, es por el fundamento operativo de esta eficiencia que produce la disrupción metafísica.*

No es que Dios conozca la esencia y el esse como principios de los entes posibles y otorgue real existencia a algunos; esto significaría entender el esse como susceptible de potencialidad, el cual tendría así dos estados: "esse possibilis et esse actualis", lo que resulta ininteligible y ajeno totalmente al planteo tomista.[121] El "esse" del ens que es conocido en la ciencia de visión es el actus essendi participado realmente; dicho esse sólo es conocido respecto a los entes reales cuyo fundamento buscamos, y vimos no se halla últimamente en la Inteligencia divina. Por ello, la misma Inteligencia divina conoce el esse participado de los entes porque a ellos les es dado por otro principio operativo divino. El conocimiento divino de por sí funda que la disrupción metafísica sea posible, nos dice cómo es posible, pero no la hace real.

Quinta parte

EL AMOR FUNDAMENTO DE LA PARTICIPACION METAFISICA

I

LA NOVEDAD DEL ENTE

1. El realismo de la disrupción

La historia del pensamiento filosófico está recorrida por la problemática de *lo Uno y lo múltiple*, y no son alocadas las posiciones teóricas que por coherencia especulativa han sacrificado uno de estos términos, especialmente el segundo.

Tomando como punto de partida la multiplicidad brindada por la experiencia y llevado por la reflexión metafísica al análisis del ente, *TdA* lo descubre como sintético y poseedor del esse por participación. El camino de fundación del ente resulta ascensional hasta el Esse Subsistens.

Pero la pregunta por la fundación del ente busca alcanzar el *momento propiamente disruptivo* que desde el Esse origina el descenso emanativo del ente sintético (de la pluralidad de los entes sintéticos).

Una sinopsis de las posiciones metafísicas (que no podemos aquí realizar) nos da como tendencia reiterada en la historia la disolución de los entes en su Causa Primera, como una constante de larga tradición y vuelo metafísicos, cuya persistencia nos advierte la dificultad objetiva para recorrer el camino descendente.

Aun fuera del extremo de un intento por partir de Dios absolutamente para querer, desde Él, deducir los entes; habiendo ascendido a Él desde los entes, una vez reconocido como Esse Subsistens Acto Puro: no resulta de ello requerida la disrupción.

Más aún, si el Esse Subsistens de nada tiene necesidad ni hay lugar para otro a su lado, el acosmismo del *Shankara* dirá que los entes son ficciones irreales.

Por su parte, la filosofía occidental también será recorrida por el *monismo* en muy diversas formas; desde una interpretación rígida del eleatismo, pasando por el pitagorismo, el estoicismo y las dificultades de la emanación en las corrientes neoplatónicas, a la versión de Spinoza y las nuevas aporías hegelianas. Así se llega a la paradoja que Dios, que fue descubierto como fundante, resulte disolvente de la consistencia real de los entes.

La otra cara de esta paradoja será la negación de Dios como

Absoluto perfecto, por exigencia de la afirmación de la consistencia real de las cosas y particularmente del hombre.[1]

Así, como quería *L. Feuerbach,* en vez de que el mundo resulte inexplicable sin Dios, lo contrario resulta verdadero: si hay Dios la existencia del mundo no se explica porque es superfluo: *"Aus einem Gott, folgt nichts anderes".*[2]

Esta tensión entre la consistencia real del ente sintético (la multiplicidad de entes) por participación y el Esse Intensivo Real ya la hemos visto en nuestro autor, y es precisamente la elaboración que *TdA* le ha dado la que nos ha traído a este punto.

Partiendo del realismo del ente y de su multiplicidad, la resolución metafísica intensiva le ha dado que el esse real no deja fuera las determinaciones, de manera que contiene en sí las diferencias principio de sinteticidad y multiplicidad.

Las esencias diferenciantes se reportan intrínsecamente al esse ut actus (principio de unidad y continuidad metafísica); no hay por ello un "existir" genérico que actualice las esencias, hay entes cuyos "actus essendi" están limitados-distinguidos. Por ello queda fuera el univocismo que reclamara para Dios una Infinitud omni-absorbente. El Esse al que se llega desde los entes por la reconducción de la participación trascendental es un *Esse comunicable y comunicado.*

Ya nos ocupamos de la posición de *TdA* frente al monismo metafísico cuando comentamos *SCG I,26: "Quod Deus non est esse formale omnium"*, principalmente en discusión con las tesis de *David de Dinant* y *Almarico del Bene.* Allí tuvimos oportunidad de indicar cómo en la metafísica de TdA la disrupción establece al mismo tiempo la diferencia originaria y la dependencia intensiva del ente al Esse; de modo que, si bien el Esse Intensivo Real incluye la perfección de cada ente sintético, lo hace de un modo supereminente y la comunica por una *inmanencia extrínseca en la participación trascendente.*

En la discusión TdA señala que las diferencias constitutivas de los entes sintéticos se hallan en el Esse Intensivo Real en su misma *simplicidad absoluta,* razón de la diferencia originaria respecto a todo ente sintético y de su especialísima individuación (como lo recoge del *Liber "De Causis"*, prop. IX).

A este respecto la exégesis del *Pseudo-Dionisio* realizada por el Aquinate al asumir la expresión "esse omnium est superessentialis divinitas" (in *"Caelestis Hierarchia"*, IV) señala en el prefijo *"super"* la indicación de la trascendencia divina en la participación.

"Nam si divinitas est omnium esse formale, non erit 'super' omnia, sed 'inter' omnia, immo aliquid omnium. Cum ergo divinitatem 'super' omnia dixit, ostendit secundum suam naturam ab omnibus distinctum et super

omnia collocatum. Ex hoc vero, quod dixit quod divinitas est 'esse omnium', ostendit quod a Deo in omnibus quaedam divini esse similitudo reperitur".[3]

Por si quedara duda de cuál es la posición de TdA respecto a sus fuentes neoplatónicas, además de la remisión que ya hicimos al *"De Causis"* (prop. IX), en el párrafo inmediato siguiente argumenta con otro texto del mismo *Pseudo-Dionisio* al cual considera ajeno al panenteísmo que algunos pasajes suyos sugieren.

"Hunc etiam eorum (los monistas) perversum intellectum alibi apertius excludens, dixit in II cap. de Divinis Nominibus, quod *ipsius Dei neque tactus neque alia commixtio est ad res alias*, sicut est puncti ad lineam vel figurae sigilli ad ceram".[4]

En este sentido no nos resulta fundada, más aún contraria a los textos indicados, la interpretación tomista de K. Kremer que le asigna a Dios el esse de los entes finitos no sólo en modo intensivo eminente sino estrictamente formal, de manera que *como creados* están contenidos en Dios: "Um es in der Eckhartschen Terminologie darzustellen: Nicht nur das virtuelle Sein der Dinge ist in Gott enthalten (modus excellentior), sondern auch ihr formales Sein. Steht bei Thomas auch die bisher darglegte Interpretation im Vordergrund, so fehlt die zweite Interpretation indessen nicht, nach der *auch die geschaffenen Dinge als solche in Gott enthalten sind*".[5]

No reparando en la *trascendencia intrínseca* de la participación creativa causante del *esse commune,* la interpretación de Kremer quiere avanzar a una coincidencia entre los entes y Dios por el *esse formale* de modo que se encuentra él mismo en dificultad para señalar cómo, si las creaturas *en cuanto tales* están contenidas en Dios, no sean idénticas con Él, como sugeriría su hermenéutica tomista de matriz neoplatónica: le traslada a TdA las aporías plotinianas. "Alle Dinge sind aber auch als solche, d.h. als geschaffene, in Gott enthalten, ohne jedoch wie im ersten Fall mit ihm identisch zu sein".[6]

Habiendo visto el realismo de la disrupción que instaura la diferencia originaria entre los entes y el Esse, también hemos visto que en la misma simplicidad del Esse Intensivo Real tiene lugar, en sede fundacional, la *posibilidad* de la comunicación. Gracias a las *"ideae divinae"* los posibles modos de participación son constituidos; estas "ideas" (y no los entes creados) son "nichts anderes als Gott" (Kremer, *op. cit.*, p. 399), son la misma Esencia de Dios en cuanto autoconocida.

Pero también es claro que un mundo ideal de esencias carece de toda realidad: no sólo *a priori* del acto divino de pensamiento sino tampoco *a posteriori.*

La eternidad inmutable del orden esencial no es otra cosa que

estas características del mismo Esse Subsistens; porque el *"posible"* (como tal) carece de realidad: la esencia sólo es real en el seno del ente sintético. Quien es real, absolutamente Real, es el Esse, el cual encierra en Sí la potencia activa de crear los modos posibles de participación que su "plenitudo essendi" encierra. La alteridad respecto a Dios de estos modos-ideas no es real; en cuanto son conocidos como modos de participar el Esse son conocidos como "otros-posibles" que se limitan respecto al Esse como "potencias" que encierra el Esse en su simplicidad de Acto Puro.

Es en el seno del ente sintético donde la potencia real que es la esencia al recibir el esse lo limita realmente; lo limita según la "idea" divina respectiva: ella se limita respecto al Esse y es limitante del esse participado; es la potencia encerrada en el Esse (y no distinta de Él, que es Acto Puro) la cual al ser real (concreada con el esse ut actus) por la composición limita el esse del compuesto (ente sintético). El esse se participa por modo de composición, componiéndose se limita.

Este realismo de la resolución en el actus essendi nos lleva a admitir que la vía intelectual no funda la disrupción metafísica propiamente tal, sino el momento de su posibilidad en el seno del Esse Subsistens. El "respectus assimilationis" que es cada idea no tiene consistencia real ni abre ningún orden de pluralidad real en el seno del mismo Esse, sino que se hace real y establece la pluralidad cuando se efectúa la composición con el esse.[7]

El *esse*, principio resolutivo de realidad, acto de todo acto, *no procede porque Dios piense los modos posibles de participación.* La inteligibilidad del esse que en el Esse se identifica con el Inteligente y lo Inteligido funda la intrínseca posibilidad de comunicación, pero no la realiza.

De allí que subsista el interrogante por la fundación de la disrupción metafísica como la pregunta por el principio que hace al Esse no sólo *comunicable* sino *comunicado*, como de hecho lo encontramos: como es la estructura de la realidad metafísica de que partimos y que buscamos penetrar especulativamente.

Siendo el autoconocimiento de Dios la Verdad Absoluta, los modos posibles de participación allí contenidos como conocidos son allí "verdaderos", por ello la verdad del ente tiene la medida de la participación-asimilación del ente al Esse: el ente es "verdadero" en la medida de su asimilación a la Verdad de Dios *en* la misma Verdad (el Verbo de Dios); pero esta "verdad" suma no es la realidad del ente-por-participación, es la Verdad de Dios y el fundamento trascendente de la verdad que posee el ente real, pero no la verdad del ente real.[8]

Precisamente la sinteticidad originaria intrínseca del ente real que genera la pregunta por su fundación descubriendo su condición de causado, deja al descubierto que *la verdad del ente real como tal no*

le viene últimamente de la verdad que posee en el autoconocimiento (Verbo) *divino sino del esse participado que le da realidad como principio suyo intrínseco*: aunque sea una verdad menos intensa es la suya propia y sólo por ella se remite (el ente) ejemplarmente a la que en grado infinitamente superior posee en su Causa.

El esse ut actus como principio del ente sintético e iluminante trascendente de su medida de verdad no es conocido sin la esencia con que se compone y es el posibilitante de cognoscibilidad de la misma, pero su distinción real en el seno del ente sintético nos indica que el fundamento último del ente real no está en la idea divina que de por sí funda el modo de asimilación que intrínsecamente ejercerá la esencia.

Por ello, la sinteticidad del ente, al tiempo que genera el interrogante, no le permite detenerse en el momento inteligible y reclama sea extremado hasta alcanzar el momento propiamente disruptivo o creativo del esse y (por él) de la esencia.

2. *La no-naturalidad del ente*

Que *la verdad del ente real sea de carácter sintético*, no sólo indica que la disrupción se produce no en el interior del Esse (Ipsa Natura Essendi) sino "ad extra" y tiene como principio originario intrínseco el esse participado, sino que exige la distinción en el conocimiento divino entre *ciencia de simple inteligencia* y *ciencia de visión*.

La *ciencia de visión* alcanza los entes reales en su sinteticidad de "id quod" y "esse". Que el simple conocimiento de los modos posibles de participación no produzca los entes y por ello no incluya el esse participado, que en definitiva no existan todos los modos posibles de participación aunque son conocidos, lleva a advertir que no siendo la operación natural del conocimiento divino el fundamento de la disrupción, el ente sintético resulta al menos en referencia al conocimiento un efecto no natural, es decir no implicado o necesario per se.

"Quicquid non implicat contradictionem, subest divinae potentiae (...) Multa autem non sunt in rebus creatis quae tamen, si essent, contradictionem non implicarent: sicut patet praecipue circa numerum, quantitates et distantias stellarum et aliorum corporum, in quibus si aliter se haberet ordo rerum, contradictio non implicaretur. *Multa igitur subsunt divinae virtuti quae in rerum natura non inveniuntur*".[9]

Además, cuando una acción procede de la naturaleza está determinada unidireccionalmente según esa naturaleza que es su principio operativo. Así el conocimiento divino tiene a Dios y a todos los modos posibles por su término. Y no puede no conocer todos los modos posibles.

"Omnis enim agentis per necessitatem naturae virtus determinatur ad unum effectum. Et inde est quod omnia naturalia semper eveniunt eodem modo".[10]

Naturalmente Dios se conoce y conoce todos los modos posibles de participación pero no todos existen; ahora bien, a los que existen los conoce con la ciencia de visión. Nos preguntamos entonces: ¿hay otro atributo divino operativo gracias al cual el conocimiento divino incluya el esse del ente y (fundamentalmente) gracias al cual el ente sintético sea tal, es decir posea el esse y así exista realmente?

Antes de ocuparnos directamente sobre el "otro" atributo, nos parece importante clarificar el tema del binomio ciencia de visión-ente real, haciendo un excursus fuera de nuestra obra-fuente.

En efecto, la *SCG* sólo ofrece la bipolaridad entre "ciencia de simple inteligencia" y "ciencia de visión", con lo que el ámbito del conocimiento divino queda nítidamente especificado en su dimensión intelectual y no productiva. Pero en otras obras del Aquinate encontramos una tercera expresión que vale la pena considerar en este punto: la *"scientia approbationis"*.

¿Constituye la "scientia approbationis" el buscado principio que da el esse al ente y lo hace así conocido por la "scientia visionis"? Veremos que no.

Lo propio del conocimiento es la posesión del contenido formal, por ello en la "simple inteligencia" se pueden encontrar los puros posibles que jamás son reales y tienen carácter especulativo.

Que tales modos conocidos sean producidos no se incluye en lo exigido por su conocimiento, pero el conocimiento de los producidos los debe tener como tales (ciencia de visión) y el conocimiento del productor incluye el conocimiento de su disposición a producirlos: el conocimiento de esta disposición, que no reside en el conocimiento, es la *"scientia approbationis"*. La disposición reside en el "otro" atributo (la voluntad, adelantamos).

"*Simplex notitia* dicitur non ad excludendum respectum scientiae ad scitum, qui inseparabiliter omnem scientiam comitatur, sed ad excludendum admixtionem eius quod est extra genus notitiae, sicut est existentia rerum quam addit *scientia visionis,* vel ordo voluntatis ad res scitas producendas quem addit *scientia approbationis*".[11]

Por ello cuando en un pasaje anterior considera que "in Deo dicitur esse quaedam scientia approbationis secundum quam solos bonos cognoscit", aclara que la ordenación del conocimiento a la operación de lo conocido no corresponde al conocimiento mismo sino a ese "otro" atributo (la voluntad): "(...) scilicet secundum quod scientia ordinatur ad opus, quod facit voluntas".[12]

Que la ciencia no sea meramente especulativa sino *"simpliciter practica"* no depende propiamente de la ciencia misma sino de ese otro atributo que la ordena a la efectuación de su término. Así pues, la ciencia de Dios es causa de las cosas como la ciencia del artífice respecto a los artefactos, pero no por sí (pues la ciencia de por sí permanece en el sujeto) sino en cuanto es inclinada al efecto, "quod est per voluntatem (...) Manifestum est autem quod Deus per intellectum suum causat res, cum suum Esse sit suum Intelligere. Unde necesse est quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem coniunctam, unde *scientia Dei, secundum quod est causa rerum, consuevit nominari scientia approbationis*".[13]

Se puede entonces clarificar que Dios conoce los posibles (simple inteligencia), el orden de su voluntad a crear (ciencia de aprobación), los entes creados (ciencia de visión). *El momento propiamente disruptivo no le pertenece a la ciencia en ninguno de los tres tipos.*

"Scientia Dei est causa rerum voluntate coniuncta. Unde non oportet quod quaecumque scit Deus, sint vel fuerint vel futura sint: sed solum ea quae vult esse, vel permittit esse. *Et iterum, non est in scientia Dei ut illa sint, sed quod esse possint*".[14]

La ciencia de visión conoce el ente querido por la voluntad, la ciencia de aprobación conoce el acto de la voluntad divina: la voluntad divina quiere y produce el ente real según el modo posible que constituye el conocimiento divino.

En los pasajes que hemos relevado se puede advertir una cierta toma de distancia del Aquinate respecto a la expresión "scientia approbationis", a saber: "dicitur esse quaedam...", "consuevit nominari...". Cuál sea el origen de la expresión se puede rastrear, hallándola vinculada a una exégesis bíblica.

Refiriéndose al conocimiento que Dios tiene de lo creado, *Pedro Lombardo* dice que "cognoscit ergo Deus et bona et mala per scientiam; sed bona cognoscit etiam per approbationem, per beneplacitum, mala vero non".[15] Para el Maestro resulta haber en Dios un tipo de conocimiento (la ciencia) que vale para lo bueno y lo malo, y otro (la aprobación) que sólo vale para lo bueno: con lo cual *la aprobación o beneplácito resulta un acto de conocimiento*; la reprobación es un desconocimiento.

El origen de esta exposición se encuentra en el salmo XVI, 14: "(...) *de absconditis* tuis adimpletus est venter eorum". En la exégesis que Agustín hace del salmo, interpreta que lo *abscóndito* de Dios, de lo cual está lleno el vientre de los impíos, no puede ser otra cosa que los pecados: "Abscondita, inquit, peccata sunt, quae a lumine tuae veritatis abscondentur".[16] Lo cual no significa para el doctor africano

que Dios carezca de conocimiento respecto al pecado sino que *respecto a lo malo Dios tiene un conocimiento puramente nocional, no un conocimiento aprobante*: "si ad scientias referas, non ignorat Deus aliquos vel aliqua, qui tamen in iudicio quibusdam dicit: 'Non novi vos'; sed eorum *improbatio* hoc verbo insinuata est".[17]

Siguiendo la interpretación agustiniana, Casiodoro comentando el mismo salmo XVI dirá: "Peccata Deo abscondita sunt, quia non novit, id est non *approbat*".[18] Ambos padres latinos son la fuente de la posición de Pedro Lombardo que indicamos.

En su comentario a las "Sentencias", el Aquinate deslindará el campo del conocimiento del de la voluntad, y así dirá que 'conocer' propiamente significa 'tener noticia' y sólo *metafóricamente* se puede decir 'aprobar'; correspondientemente: 'no-conocer' significa 'carecer de noticia' y sólo metafóricamente 'reprobar'.

"Responsio dicendum quod nescire dicitur dupliciter: uno modo *metaphorice* ad similitudinem nescientis se habere; et sic ipsum reprobare Dei nescire dicitur, quia malos a gloria sua excludit; sicut aliquis ignotos a secretis suis excludit: et per oppositum Deus dicitur scire quae approbat (...) Alio modo dicitur nescire *proprie* notitia rei carere, et per oppositum scire notitiam rei habere; et ita Deus novit et bona et mala cognoscendo essentiam suam".[19]

En nuestra *SCG* este uso metafórico no aparece. Sistemáticamente TdA distingue el ámbito cognoscitivo como no operativo por sí de un efecto trascendente y deja para el "otro" atributo la eficiencia causal del ente. En este rodeo por razón de la "scientia approbationis" ya hemos tenido que anticipar el papel de la voluntad como el atributo eficiente por su acto de aprobación o beneplácito, el cual no es cognoscitivo sino propiamente volitivo.

En el campo del conocimiento, Dios se conoce y conoce los entes, pero ello es todavía idéntico con Dios mismo: pues lo propio del conocimiento es que lo conocido sea en el cognoscente. No es el conocimiento el momento disruptivo: éste hay que buscarlo en el otro atributo operativo, la voluntad.

II

ESSE Y VOLUNTAD

1. La voluntad de Dios

El segundo atributo operativo de Dios, *la voluntad,* le aparece a TdA como una *exigencia intrínseca del mismo Esse Subsistens,* concretamente *por su condición de Inteligente.*

Sólo en una ulterior consideración se descubre que ella es el *principio operativo de la creación por ser el principio de comunicación con el esse real,* por ello las consideraciones sobre la llamada "scientia approbationis" en realidad suponen la instancia que nosotros abordamos ahora y se encontraban totalmente ausentes en la *SCG* cuyo tratamiento de la ciencia divina es ordenada y sistemáticamente anterior al de la voluntad divina *(I,72).*

El *primer argumento* se abre directamente con esta proposición: *"Ex hoc enim quod Deus est intelligens, sequitur quod sit volens".*[20] El teorema tiene esta estructura:

a) quien conoce el bien tiene acto de voluntad;
b) Dios conoce perfectamente el ens y por tanto el bien;
c) por tanto, Dios tiene acto de voluntad.

"Necesse est igitur quod intelligens bonum, inquantum huiusmodi sit volens. Deus autem intelligit bonum: cum enim sit perfecte intelligens (...) intelligit ens simul cum ratione boni. Est igitur volens".

Esta dialéctica supone los elementos implicados en la premisa mayor, que ligan el bien intelectualmente conocido a la voluntad y que ofician de antecedentes a dicha premisa.

"Cum enim bonum intellectum sit obiectum proprium voluntatis, oportet quod bonum intellectum, inquantum huiusmodi, sit volitum. Intellectum autem dicitur ad intelligentem".

Los fundantes son la noción de bien y de voluntad que respectivamente subyacen en este teorema.

Respecto a *la noción de bien* que *TdA* usa en *SCG,* es necesario

atender a *I,37-41* donde trata de la bondad de Dios. El punto clave es la identificación del bien como lo perfecto, de donde le deriva su apetibilidad como la propia "ratio boni".

"Ex hoc igitur unumquodque bonum est quod *perfectum* est. Et inde est quod unumquodque suam perfectionem appetit sicut proprium bonum".[21]

La naturaleza del bien es el mismo esse actu, "naturaliter enim bonum uniuscuiusque est actus et perfectio eius" (n. 307), de allí que Dios siendo no sólo "ens actu" sino "ipsum suum esse" no sólo sea "bonus" sino la misma *Bondad intensiva* (Ipsa Bonitas).[22]

La apetibilidad o amabilidad es un "respectus" del ens que se sigue de su perfección como un *trascendente relativo* y constituye propiamente la *"ratio boni"*: "ratio boni est ex hoc quod est appetibile".[23] De modo que *el bien designa* no sólo la relación sino *el mismo ens con la relación que de él se sigue*: en cuanto "perfectum" es "appetibile" como "perfectivum secundum esse".

"Et per hunc modum ratio boni respectum implicat non quia ipsum nomen boni significet ipsum respectum solum sed quia significat id ad quod sequitur respectus cum respectu ipso".[24]

De manera que si en el primer argumento sobre la bondad de Dios la secuencia es "perfectum-perfectivum-appetibile" (porque es perfecto puede perfeccionar y por tanto le corresponde ser apetecido), en el tercero de los teoremas se puede invertir el orden, "appetibile-perfectivum-perfectum" (es apetecido porque perfecciona pues es perfecto).

"Bonum est quod omnia appetunt: ut Philosophus optime dictum introducit, I Ethicorum. *Omnia autem appetunt esse actu* secundum suum modum: quod patet ex hoc quod unumquodque secundum suam naturam repugnat corruptioni. Esse igitur actu boni rationem constituit (...) Deus autem est ens actu non in potentia (...) est igitur vere bonus".[25]

La identificación del bonum con el "ens actu" hace que el Ipsum Esse sea Ipsa Bonitas como un momento suyo absoluto. En efecto, por una parte se debe decir que Dios es bueno visto *en relación a las creaturas,* pues en cuanto Esse Subsistens es el Perfectum-per-essentiam de donde se sigue una relación de razón como "perfectivum omnium" y por tanto como "Primum desideratum", de carácter universal extensivo-intensivo pues alcanza no sólo a los entes finitos actuales sino también a los potenciales.

"Relationes praedictae dicuntur de Deo non solum respectu eorum quae sunt actu, sed respectu eorum quae sunt in potentia: quia et eorum scien-

tiam habet, et respectu eorum dicitur et Primum Ens et Summum Bonum. Sed eius quod est actu ad id quod non est actu sed potentia, non sunt relationes reales (...) Deus autem non aliter refertur ad ea quae sunt actu quam ad ea quae sunt potentia: quia non mutatur ex hoc quod aliqua producit".[26]

Por otra parte, el perfectum no sólo es bueno respecto a otro como "perfectivum alterius" que es una relación de razón[27], sino *respecto a sí mismo*: lo que también es una relación de razón. En efecto, la 'ratio boni' se verifica no sólo del acto respecto a la potencia (de modo que valga teniendo como término destinatario siempre un finito) sino también *de acto a acto*[28]; de allí que el Esse Acto Puro sea respecto a Sí mismo (intradivinamente) el Bonum Separatum o Bonum Primum.

"Esse enim actu in unoquoque est bonum ipsius. Sed Deus non solum est ens actu, sed est ipsum suum esse (...) Est igitur *Ipsa Bonitas*, non tantum *bonus*".[29]

Respecto a *la noción de voluntad*, se trata del atributo operativo del acto de apetito al "bonum intellectum", es decir, del principio de relación al perfecto (habitudo ad perfectum) conocido intelectualmente.[30]

Que el perfectum o "ens actu" sea apetecido (el amor) *es un hecho originario.* Lo encontramos como un trascendente de lo real que consigue relativamente al *ens* a través del *unum*, en cuanto de la exigencia de unidad del ente procede su relación a su perfección.[31] Siendo el "bonum" un trascendente del "ens" en cuanto es perfecto de modo que es apetecido, cuando el ens es conocido intelectualmente el principio apetente se denomina voluntad.

Por ello es claro que TdA pueda afirmar que todo inteligente es también, por ello y en cuanto tal, volente. En cuanto se relaciona con el "ens-bonum" tiene apetito hacia él, si la relación es de tipo intelectual el apetito es intelectual, y se llama voluntad. Por ello se sigue, en función de que Dios conoce perfectamente el Bonum (el Esse), que Dios es volente.

El *segundo argumento* relativo a la voluntad de Dios desarrolla los mismos elementos implicados en el anterior. La posesión de una forma (perfección) implica una relación a todo lo real que guarda continuidad con dicha forma: el esse en su unidad trascendente, fundante del apetito, conlleva una relación a lo perfecto (esse) en la línea del punto de partida que es la forma ya poseída como medida del esse. *La línea de continuidad en el esse es así establecida por el principio de semejanza.*

"Cuicumque inest aliqua forma, habet per illam formam habitudinem ad ea quae sunt in rerum natura: sicut lignum album per suam albedinem est aliquibus simile et quibusdam dissimile".[32]

Cuando la forma es poseída como principio intrínseco constitutivo esa relación al "perfectum reale" en continuidad se llama *"apetito natural"*; cuando la forma es conocida se sigue una relación al ente real que posee dicha forma: dicha relación será el *apetito sensitivo* o *apetito intelectual* (voluntad) según el conocimiento.

"In intelligente autem et sentiente est forma rei intellectae et sensatae: cum omnis cognitio sit per aliquam similitudinem. Oportet igitur esse habitudinem intelligentis et sentientis ad ea quae sunt intellecta et sensata secundum quod sunt in rerum natura. Non autem hoc est per hoc quod intelligunt et sentiunt: nam per hoc magis attenditur habitudo rerum ad intelligentem et sentientem; quia intelligere et sentire est secundum quod res sunt in intellectu et sensu, secundum modum utriusque. *Habet autem habitudinem sentiens et intelligens ad rem quae est extra animam per voluntatem et appetitum. Unde omnia sentientia et intelligentia appetunt et volunt*: voluntas tamen proprie in intellectu est. Cum igitur Deus sit intelligens, oportet quod sit volens".[33]

La continuidad metafísica del esse que se sigue en el *'ens'* a través del *'unum'*, requiere que a través del *'verum'*, como "habitudo secundum rationem speciei tantum", se relacione "etiam secundum esse quod habet in rerum natura".[34] *Esta relación apetitiva termina en la unidad de los términos.*

La misma doctrina del bonum como un convertible con el ente y el apetito como su consecuencia originaria también trascendente la encontramos en el *tercer argumento.*

"Illud quod consequitur omne ens, convenit enti inquantum est ens. Quod autem est huiusmodi, oportet quod in eo maxime inveniatur quod est primum ens. Cuilibet autem enti competit appetere suam perfectionem et conservationem sui esse: unicuique tamen secundum suum modum, intellectualibus quidem per voluntatem, animalibus per sensibilem appetitum, carentibus vero sensu per appetitum naturalem. Aliter tamen quae habent, et quae non habent: nam ea quae non habent, appetitiva virtute sui generis desiderio tendunt ad acquirendum quod ei deest; quae autem habent, quietantur in ipso".[35]

El apetito como exigencia de unidad del esse consigo mismo, tiene su modo más originario y profundo en la "habitudo" al acto poseído bajo la forma de *gozo* y *delectación*; en cambio el *deseo* resulta una forma provisoria. Por ello en Dios encontramos el apetito intelectual (voluntad) y su acto superior gozo-delectación de su mismo Esse-Bonum.

"Hoc igitur primo enti, quod Deus est, deesse non potest. Cum igitur Ipse sit intelligens, inest sibi voluntas, qua placet sibi suum Esse et sua Bonitas".

El gozo y la delectación son la forma de apetito que realiza la voluntad divina pues tienen por objeto el bien poseído. La diferencia entre ellos radica en que la *delectación* versa sobre el bien realmente unido al sujeto volente; en cambio el *gozo* sólo requiere la quietud en el bien, que puede ser exterior al sujeto. Así, Dios propiamente *se deleita* respecto a Sí, y se goza respecto a Sí y respecto a las creaturas.[36]

Siendo el *acto intelectual una perfección,* le sigue una *delectación* en la voluntad del sujeto inteligente que conoce su acto; de allí el *cuarto argumento* también fundado en la inteligencia divina.

"Intelligere, quanto perfectius est, tanto delectabilius est intelligenti. Sed Deus intelligit, et suum intelligere est perfectissimum (...) Ergo intelligere est Ei delectabilissimum. Delectatio autem intelligibilis est per voluntatem: sicut delectatio sensibilis est per concupiscentiae appetitum. Est igitur in Deo voluntas".[37]

2. *El principio eficiente*

El tratamiento sobre la voluntad divina experimenta un giro precisamente en la mitad del capítulo que estamos considerando.

Mientras en los lugares paralelos de otras obras los argumentos se mantienen en el orden de la deducción a partir de la naturaleza de Dios, como inmaterial (*"De veritate"* q. XXIII a.1) e intelectual (*"In Sententiarum"* I d. 45 a.1; *"Summa Theologiae"* I q.19 a.1), en la *"Summa contra Gentiles"* después de los cuatro argumentos a partir de la inteligencia divina, *TdA* desarrolla otros cuatro donde el punto clave será dado por el *realismo de la participación metafísica,* lo cual requiere el principio dinámico eficiente en Dios, que no es la Inteligencia.

En primer lugar, el *quinto argumento* releva que la forma intelectual de por sí no tiene otra causalidad que no sea la formal inmanente al sujeto cognoscente, su influjo motriz se ejerce como fin-bonum a través de la voluntad, a quien le corresponde el apetito.

"Forma per intellectum considerata non movet nec aliquid causat nisi mediante voluntate, cuius obiectum est finis et bonum, a quo movetur aliquis ad agendum. Unde intellectus speculativus non movet; neque imaginatio pura absque aestimatione".[38]

La causalidad realmente ejercida por Dios según los modos de participación que posee en su Inteligencia hace reconocer que Él es volente y por tal eficiente.

"Sed forma intellectus divini est causa motus et esse in aliis: agit enim res per intellectum (...) Oportet igitur quod Ipse sit volens".

La clara distinción entre el orden cognoscitivo y el apetitivo, que ya adelantamos al tratar la "scientia approbationis", *reivindica toda eficiencia al atributo apetitivo,* lo cual sucede no sólo en las operaciones ad extra sino también respecto a las operaciones inmanentes del sujeto.

"In virtutibus motivis, in habentibus intellectum, prima invenitur volùntas: nam voluntas omnem potentiam applicat ad suum actum; intelligimus enim quia volumus, et imaginamur quia volumus, et sic de aliis".[39]

En este *sexto argumento* se ubica el papel cumplido por la forma conocida como buena en cuanto mueve a la voluntad como fin: es forma extrínseca del acto volitivo, su forma intrínseca es el bien apetecido; *el apetito es el primer motor y el primer eficiente* aun respecto a las potencias cognitivas: el movimiento de cada potencia a su fin es impulsado por la eficiencia apetitiva.

"Et hoc habet quia obiectum eius est finis: quamvis intellectus, non secundum modum causae efficientis, sed secundum modum causae finalis, moveat voluntatem, proponendo sibi suum obiectum, quod est finis. Primo igitur moventi convenit maxime habere voluntatem".[40]

En este punto ya tenemos aquilatado un principio de respuesta definitiva al interrogante por la fundación del ente por participación: *el posible conocido por Dios es realmente creado, la disrupción tiene realmente lugar, por la voluntad de Dios.*

De la condición de Causa Primera se sigue que el Esse Subsistens es agente creador libre en cuanto por ser el *Primum* no puede ser coaccionado por otro; la libertad pertenece a la voluntad. Este es el *séptimo argumento,* que considera a Dios "sui causa", que se traduce "por causa de sí" mejor que "causa de sí" (causa: en ablativo, no en nominativo), es decir que es principio eficiente según un fin querido por el mismo sujeto.[41]

"Liberum est quod sui causa est: et sic liberum habet rationem eius quod est per se. Voluntas autem primo habet libertatem in agendo: inquantum enim voluntarie agit quis, dicitur libere agere quamcumque actionem. Primo igitur agenti maxime competit per voluntatem agere, cui maxime convenit per se agere".[42]

De la misma condición de Causa Primera se sigue que no puede haber fuera de Él otro fin ni otro apetente. En Dios coinciden el fin y el apetente creadores, que deben pertenecer al mismo orden. Es el *octavo* y último argumento.

"Finis et agens ad finem semper unius ordinis inveniuntur in rebus. (...) Deo autem nihil coordinatur quasi eiusdem ordinis nisi Ipse: alias essent plura Prima (...). Ipse est igitur primum agens propter finem qui est Ipsemet. Ipse igitur non solum est finis appetibilis, sed appetens, ut ita dicam, se finem. Et appetitu intellectuali, cum sit intelligens: qui est voluntas. Est igitur in Deo voluntas".[43]

Esta segunda serie de argumentos tiene la particularidad de reconocer en el Esse Subsistens el atributo apetitivo precisamente en su condición de *Causa* del universo de entes-por-participación. Su absoluta condición de Separado Intensivo o Primum no permite reconocer otro tipo de principio de eficiencia que no sea Él, y el principio de toda operación es el apetito. Que el apetito divino sea la voluntad como *apetito intelectual libre* se sigue también como exigencia de su carácter de Primum absoluto.

Estas consideraciones coinciden con las de la primera serie, provenientes de la condición intelectual de Dios, las que a su vez se fundaban también en una doble consideración: a partir del Esse Subsistens en Sí mismo y a partir de la causalidad creadora (universal intensiva).

De este capítulo resulta, entonces, que *el fundamento de la disrupción metafísica es Dios en cuanto agente primero* (universal extensivo-intensivo) *voluntario libre.* Nos corresponde, por tanto, ocuparnos del acto de voluntad con que Dios quiere y crea, ya que hemos descubierto la directa dependencia de la disrupción metafísica respecto a la voluntad de Dios, al punto tal que el realismo de dicha disrupción sea punto de partida válido para reconocer la existencia de la voluntad en Dios o (mejor aún) descubrirlo a Dios como volente en acto.

III

CADA ENTE ES QUERIDO POR DIOS

1. Los términos de la voluntad divina

La primera consecuencia del descubrimiento de Dios como volente en acto es que *la voluntad de Dios se identifica con su Esencia*: "ex hoc (el capítulo anterior) autem apparet quod sua voluntas non est aliud quam sua essentia".[44]

Esta conclusión se sigue sea que tomemos la serie de argumentos sobre la voluntad basados en la inteligencia, sea que tomemos los que se basan en la condición de Causa Primera del Esse Subsistens.

Por una parte, si Dios es Inteligente por esencia y es volente en cuanto inteligente se sigue que: "est igitur voluntas Dei ipsa Eius essentia".[45] Asimismo, siendo el acto de voluntad inmanente como el de inteligencia y no admitiendo el Esse nuevas perfecciones: "est igitur et divinum velle esse Ipsius".[46]

Por otra parte, y como ya se insinuó en el segundo argumento, en el Esse, siendo Acto Puro se identifican su Essentia y su operación: "oportet igitur quod Deus per Essentiam suam sit volens".[47] De lo contrario, si la voluntad y su operación fuesen algo añadido a la Esencia divina, habría en Dios potencia y composición "quae omnia supra improbata sunt. Non est igitur possibile quod divina voluntas sit aliquid additum divinae Essentiae".[48]

El manuscrito autógrafo de este capítulo incluye otros cuatro argumentos que giran en torno a las consecuencias de la condición de Esse Subsistens Intensivo Real, los cuales fueron cancelados en la redacción definitiva, probablemente porque se encuentran ya implícitos en los dos que consignamos.[49]

Que la voluntad de Dios sea el atributo operativo en el cual se funda intradivinamente la disrupción metafísica significa que las creaturas son término de la voluntad divina. Esto requiere ser analizado, pues en una primera consideración metafísica presenta dificultades de fondo.

En efecto, *el primer y principal término de la voluntad divina es la misma Esencia de Dios (I,74).*

Por una parte, siendo el objeto de la voluntad el "bonum intellectum" y siendo el principal término de la Inteligencia divina su misma Esencia *(I,44)*, se sigue que "divina igitur Essentia est id de quo principaliter est divina voluntas".[50]

Asimismo, por cuanto el "appetibile" es respecto al apetito (aquí la voluntad) como el "movente" a lo movido: "si igitur voluntatis divinae sit aliud principale volitum quam ipsa Dei essentia, sequetur quod aliquid aliud sit superius divina voluntate, quod ipsam movet"[51], lo cual es contrario a la emergencia absoluta del Esse Primum.

La misma absoluta condición del Esse Intensivo Real requiere que el término de la volición, que es como causa de la misma, se identifique con su mismo Esse.

"Si igitur Deus aliquid aliud principaliter velit quam Seipsum, sequetur quod aliquid aliud sit Ei causa volendi. Sed suum velle est suum Esse. (...) ergo aliquid aliud erit Ei causa essendi. Quod est contra rationem primi entis".[52]

De la identidad del Esse Subsistens como *Summum Bonum* se sigue también que no puede haber otro Fin último que Él mismo.[53]

Más aún, de la consideración del *término apropiado* a la voluntad que se identifica con la Esencia divina, se sigue que es la dicha misma *Esencia con su plenitud intensiva* y por ello: "eodem modo principaliter vult Se intelligere, Se velle, Se esse unum, et quicquid aliud est huiusmodi".[54]

La dificultad que se sigue para que Dios quiera las creaturas es de tipo especulativo; es decir, siendo un *punto adquirido* que la voluntad divina funda la disrupción metafísica, el problema es cómo acaece esto. La consistencia del teorema encuentra una *dificultad* de fondo en la prioridad absoluta del mismo Esse divino como término de su voluntad: su carácter intensivo real reclama como término apropiado la operación volitiva.

Pero, precisamente, *el carácter Intensivo Real del Esse Subsistens* explica cómo en el mismo amor a Sí mismo Dios ama todos los entes-por-participación.

El acto de la voluntad divina que termina en el mismo Esse, en éste, tiene como término tambien los entes-por-participación en los cuales se halla como "multiplicado" en "inmanencia extrínseca" según los modos de semejanza.

La dependencia universal intensiva del ente finito respecto al Esse hace que el querer el Esse sea también querer el ente-por-participación que le es realmente distinto, pero no independiente bajo ningún aspecto.

"Vult igitur Deus rerum multitudinem ex hoc quod suam Essentiam et perfectionem vult et amat".[55]

Aun más, precisamente porque quiere el Esse quiere los entes en que se halla el esse participado y que por tanto son alcanzados por la universalidad del amor divino al Esse.

"Quicumque amat aliquid secundum se et propter ipsum, amat per consequens omnia *in quibus illud invenitur* (...). Sed Deus suum Esse secundum se et propter ipsum vult et amat (...) *Omne autem aliud esse est quaedam sui Esse secundum similitudinem participatio* (...) Relinquitur igitur quod *Deus, ex hoc ipso quod vult et amat Se, vult et amat alia*".[56]

El mismo carácter intensivo del Esse, que funda el amor a sus entes participantes por razón de su amor a Sí mismo, hace que se trate de un *único acto* por el cual Dios se ama a Sí mismo y ama las creaturas en cuanto participaciones suyas.[57] Lo cual condice con la simplicidad absoluta del Esse Subsistens en quien no hay duplicidad de operaciones aunque haya multiplicidad de términos, y esto porque la multiplicidad de los entes es una unidad analógica real en el Esse Intensivo Real del cual participan.

"Ostensum est quod Deus alia vult inquantum vult Bonitatem suam. Hoc igitur modo comparantur aliqua ad voluntatem quo comprehenduntur a Bonitate Eius. Sed *omnia in Bonitate Eius unum sunt*".[58]

De esta unidad analógica en la participación del Esse, en la cual tiene su realismo la disrupción de la multiplicidad de entes, se deriva una instancia ulterior: cual es si el único acto de amor en Dios alcanza cada ente singular en sí mismo o solamente de un modo universal genérico. Como se advierte, aquí está en juego la médula de la situación metafísica de la participación: por un lado la multiplicidad real de los finitos, por otro la unidad también real pero analógica del esse intensivo fundada en el Esse Subsistens.

Por ello, siendo el bien el término de la voluntad divina, en cuanto los entes por la participación real del esse participan realmente de la bondad y son intrínsecamente buenos-por-participación, la voluntad divina tiene como término los entes finitos en cuanto buenos, es decir, en cuanto realmente existentes por emanación voluntaria, lo que es como entes singulares.

"Voluntas Dei ad alia comparatur inquantum bonitatem participant ex ordine ad Bonitatem divinam, quae est ratio volendi Deo. Sed non solum universitas bonorum, sed et *singulum eorum a Bonitate divina bonitatem sortitur, sicut et esse.* Voluntas igitur Dei ad singula bonorum se extendit".[59]

La conexión entre la voluntad divina y el ente singular resulta en la perspectiva de la participación metafísica del esse estrictamente necesaria en el sentido que *si no hay volición del singular éste carece absolutamente de realidad*: pues es realmente distinto del Esse Subsistens (Necesse-esse-per-se) y no hay disrupción por el conocimiento, aun del singular. La noción de participación del Esse Intensivo y del Bonum Intensivo dan la fundación especulativa al mismo tiempo que la exigencia de esta volición del singular.

2. *La volición universal intensiva*

La consistencia de la noción de dependencia intensiva que hace *densamente sólida la realidad del ente finito por su fundación en el mismo acto divino con que el Esse se ama a Sí mismo como Ipsum Bonum,* se puede considerar no sólo desde el momento fundacional de la disrupción metafísica sino también desde su consiguiente, que es el orden teleológico de los bienes (entes) finitos al Fin Ultimo (Esse-Bonum Primum).

Así como una noción del esse en sentido universal-abstracto y no universal-intensivo conduce a un hiato extrinsecista entre los entes singulares y el Ens-necesse-per-se, de modo que sólo estarían vinculados por la genérica pertenencia al "esse commune" no intensivo sino abstracto, así en la ordenación teleológica al Fin Ultimo, por amplia que ésta sea en su universalidad extensiva, no tiene universalidad intensiva: de modo que el querer el Fin último no significa un querer (como ordenado a Él) cada ente en su totalidad intensiva sino el sistema en la universalidad del orden resultante, pero no en la singularidad de cada miembro real.

El atomismo de Demócrito y posteriormente el epicureísmo habían negado el orden teleológico universal, de modo que la "Necesidad" que gobierna el curso del universo resultase sólo a nivel de causalidad material pero no por una finalidad; en este sentido se reconocía el reino del azar.[60] Contrariamente, Aristóteles y su comentador Averroes reconocían un ordenamiento teleológico de origen divino (providencia) en relación al Fin último sólo respecto a los géneros y las especies: los individuos permanecían excluidos. Sin modificar los principios, Maimónides incluyó en la providencia cada hombre singular en razón de la incorruptibilidad de su intelecto que lo asimila al orden de las especies.[61]

La crítica de *TdA* en la *SCG* (y en los lugares paralelos indicados en la nota anterior) señala la raíz metafísica del problema; esas concepciones sólo son consistentes en el marco del *desconocimiento de*

la noción de esse intensivo, que le da a la teleología un carácter también universal intensivo.

Así, el mismo orden del universo a nivel *predicamental,* es decir "secundum quod partes universi ordinantur ad invicem", es totalmente dependiente y realmente ordenado, y por tanto significante, respecto al orden *trascendental* por el cual todo el sistema se ordena al Fin último.

"Deus autem, ex hoc quod vult Se ut finis est, vult alia quae ordinantur in Ipsum ut in finem (...). Vult igitur bonum ordinis totius universi in Ipsum, et bonum ordinis universi secundum partes suas ad invicem".[62]

Ahora bien, el orden predicamental está compuesto por los entes singulares, de allí que *la metafísica del esse intensivo al fundar una teleología universal intensiva reconoce cada ente como querido por Dios en su realidad total singular.*

"Bonum autem ordinis consurgit ex singulis bonis. Vult igitur etiam singula bona".

La contrapartida necesaria es que esta misma teleología universal intensiva se funda como efecto en *la voluntad eficiente* del Esse que es la "sola universalis causa totius universi". El orden universal, que excluye la casualidad y resulta de la atracción universal intensiva del Fin último, es efecto de la voluntad divina que quiere y produce cada ente-bien y la multitud de éstos según un orden universal.

"Quod autem ordo universi sit casualis, est impossibile: quia sequeretur quod multo magis alia posteriora essent casu. Relinquitur igitur quod Deus etiam singula bonorum vult".[63]

La exigencia más definitiva del amor divino respecto al ente singular radica en la causalidad eficiente-final universal intensiva; esa misma causalidad exige el conocimiento del singular, como lo trata en *SCG I,65*, de allí que el apetito operante de la disrupción metafísica, siendo mediado por el conocimiento intelectual, sea de tipo volitivo.

"Bonum intellectum, inquantum huiusmodi, est volitum. Sed Deus intelligit etiam particularia bona, ut supra probatum est. Vult igitur etiam particularia bona".[64]

Si bien Dios no ha creado ningún ente sin conocerlo, en modo tal que ningún ente existe si no es conocido por Dios, si *sólo* es conocido por Dios el ente no existe y sólo tiene realidad la idea que de él tiene

Dios. En cambio, el acto por el cual Dios quiere el ente singular es el que lo hace real, el que desde el Esse crea el bien participado que ama. Por ello *"Voluntas dicitur ad volita sicut et causa et creator"*.[65]

Mientras por el simple pensamiento divino la creatura no es realmente tal, sino un modo posible, de modo que no a toda idea divina le está ligado un ente real; a cada término finito de volición divina le corresponde (y necesariamente) un ente finito pues es propio de la voluntad querer el bien real y no simplemente en cuanto posible.

"(...) et voluntas comparabitur ad volitum non solum secundum quod est in cognoscente, sed etiam secundum quod est in seipso".[66]

Que no sea propiamente la idea divina el fundamento de la disrupción sino el modelo según el cual la voluntad divina quiere y crea el ente, pues "nulla vis apprehensiva movet nisi mediante appetitiva"[67], al darnos que es el acto de voluntad divina el principio creador y por el cual la misma ciencia divina conoce los entes reales como tales (scientia visionis), nos remite a considerar en última instancia ese único acto por el cual Dios se ama a Sí mismo y ama los entes que crea, para buscar en él la última respuesta al *interrogante por la fundación del ente* que ahora es *interrogante por el acto de voluntad del Esse que crea el ente y así le da su verdad propia real.*

IV

EL AMOR DE DIOS

1. Unidad y amor

Puesto que la consideración del fundamento del ente es la consideración del acto de voluntad de Dios que lo tiene como término, nos corresponde examinar cuál es el estatuto del ente finito respecto a dicho acto de voluntad.

La situación del ente finito por la cual es creado es la de ser amado por Dios. Que el acto de voluntad de Dios tenga como término su propio Esse y el esse del ente finito, como Bonum Subsistens y bonum-per-participationem, no significa sino que Dios ama y el término de su amor son Él mismo y las creaturas en cuanto son "bonum".

"Hoc enim est proprie de ratione amoris, quod amans bonum amati velit. Deus autem vult bonum suum et aliorum. (...) Secundum hoc igitur et Se et alia amat".[68]

El amor es el primer acto de la voluntad como "habitudo amantis ad rem amatam", es la "habitudo ad perfectum" o "habitudo ad bonum" conocido intelectualmente; como primera "habitudo ad bonum" el amor se refiere sea al bien poseído sea al no-poseído (esto último, se entiende, no acaece en Dios).[69]

El amor como "habitudo ad perfectum" está signado por el *realismo de su término* de modo que propiamente se puede decir que lo amado es *fin*. A diferencia del conocimiento, que traslada (intencionalmente) lo conocido al cognoscente, el amor mueve el amante al amado en cuanto realmente poseedor del esse, como perfecto consistente real.

"Ad veritatem amoris requiritur quod bonum alicuius vult *prout est eius*: cuis enim bonum aliquis vult solum prout in alterius bonum cedit, per accidens amatur; sicut qui vult vinum conservari ut illud bibat, aut hominem ut sibi utilis aut delectabilis, per accidens amat vinum aut hominem, per se autem seipsum".[70]

Por ello el poseedor del esse, que constituye al bien sustantivo en cuanto tal, es el término del amor, aunque su bien sustantivo sea

ordenado a otro como a su fin, esto le es accidental (v. gr. al alimento su ordenación al hombre); en cambio, los bienes accidentales (v. gr. la ciencia) son término del amor divino sólo en razón del sujeto sustancial en el cual inhieren.[71]

De allí que cada ente en cuanto es su bien por la posesión de su propio esse es término del amor de Dios en la medida del esse que posee y que lo hace perfecto. Por ello *cada creatura sustancial es verdaderamente amada por Dios.*

"Sed Deus vult bonum uniuscuiusque secundum quod est eius: vult enim unumquodque esse secundum quod in se bonum est; licet etiam unum ordinet in utilitatem alterius. Deus igitur vere amat et Se et alia".

Que todo ente tiende a lo perfecto (esto es, el apetito en sus distintos niveles: natural, sensitivo, intelectual) es un *hecho originario*; y por ello es un trascendente que sigue al ente. Cuál sea su origen (la propia "ratio amoris") se puede iluminar en algún modo con una doctrina que *TdA* parece haber desarrollado contando con sus fuentes pseudodionisianas.

Precisamente, refiriéndose a Dios como Amor, el *Pseudo-Dionisio* lo caracteriza con los teólogos que lo llaman: "τῆς ἐξηρημένης ἑνώσεως ἀγαθὴν πρόοδον καὶ ἐρωτικην κίνησιν ἁπλῆν αὐτοκίνητον, αὖτενέργητον".[72]

A pesar de que la versión latina del Sarraceno trae "et segregatae unitionis bonus processus et amativus motus, simplex per se mobilis et per se operans", transponiendo en nominativo lo que debiera ir en acusativo pues depende del verbo "vocant" (καλοῦσιν) del n. 175[73], el *Aquinate* interpretó según la sintaxis del original griego. La tesis es que *el amor es causado por la unidad del esse*:

"secundum eius causam quae quidem est aliqua unitio amantis et amati inquantum est ens quod naturaliter amat seipsum".[74]

Así, la habitudo ad perfectum o "habitudo ad esse" aparece como *un consiguiente de la unidad del mismo esse,* que en cuanto "perfectum" es su propio "perfectivum", su propio "bonum".

La unidad trascendente como raíz de la bondad-amabilidad trascendente encuentra un correlato lingüístico en cuanto la etimología de la voz latina "amor" o "amo" se encontraría en la voz griega "αμα" que significa "junto" o "unido" (como adverbio); en la base se encontraría una raíz sánscrita: "KAM" (amor) "SAM" (uno-semejante).[75]

En los entes finitos *la primera "habitudo" es al propio esse ut actus y en la línea de continuidad metafísica* (como potencia al acto) *a todo ente que, en la línea del modo de continuidad que le determina su esencia, le resulte unido, y en definitiva al mismo Esse Subsistens.*

"(...) in quantum unumquodque naturaliter appetit suum bonum et ex hoc quod aliquid est unum secum sequitur quod amat ipsum et ideo ea quae sunt nobis magis coniuncta magis amamus".

En Dios, el Esse Subsistens como Acto Puro Intensivo, *la unidad consigo mismo es la máxima* y por su simplicidad intensiva es su propio Bonum Absolutum de modo que la habitudo consiguiente, *el amor a Sí mismo, es el máximo amor*:

..."quod amor attribuitur Deo sicut quidam bonus processus cuiusdam segregatae, idest excelentis unitionis, *quia quanto amor est perfectior tanto et unitio ex qua procedit est maior*".[76]

Por el mismo carácter intensivo del Esse Subsistens, en cuanto los entes de Él participantes le están unidos por el esse participado como mediante trascendental en la unidad analógica del esse ut actus, dichos entes finitos son en la medida de su esse participado (determinado por la esencia) amados con el mismo íntimo amor con que se ama a Sí mismo: *los entes creados participan del amor con que Dios se ama a Sí mismo.*

"Cum unumquodque naturaliter velit aut appetat suo modo proprium bonum, si hoc habet amoris ratio quod amans velit aut appetat bonum amati, consequens est quod *amans ad amatum se habeat sicut ad id quod est cum eo aliquo modo unum.* Ex quo videtur *propria ratio amoris consistere in hoc quod affectus unius tendat in alterum sicut in unum cum ipso aliquo modo*: propter quod dicitur a Dionysio quod amor est unitiva virtus. *Quanto ergo id unde amans est unum cum amato est maius, tanto est amor intensior.* (...) Et rursus, quanto id ex quo unio est magis intimum amanti, tanto amor fit firmior (...) *Id autem unde omnia Deo uniuntur, scilicet Eius Bonitas, quam omnia imitantur, est maximum et intimum Deo*: cum Ipse sit sua Bonitas. *Est igitur in Deo amor non solum verus, sed etiam perfectissimus et firmissimus*".[77]

Porque nuestra experiencia en el ámbito de lo finito está rodeada de relaciones apetitivas como de potencia a acto ("ille qui amat hoc quo indiget, habet similitudinem ad id quod amat, sicut quod est potentia ad actum")[78] y aun la experiencia del amor a nosotros mismos (que por ser sustancias espirituales tenemos un "esse necesario") en su radicalización es puesta en la línea que lleva al Esse, *nuestra noción más cotidiana del amor es la del deseo* (desiderium) cuando en realidad el Amor Originario es relación de Acto a Acto como "habitudo Perfecti ad Seipsum": no como quien busca la perfección ni la obtiene, sino como quien la posee "in actu completo absque omni factione".[79] Por ello las formas del amor por excelencia, y que se encuentran en

Dios, son la *delectación* (respecto a Sí) y el *gozo* (respecto a Sí y a las creaturas).

Como relación del Perfecto a Sí mismo, la forma originaria del Amor es la Perfección del Perfecto por su simplicísima Unidad en razón de su condición de Esse Subsistens; por ello es que el *amor* como acto correspondiente al *bonum* está originado por el *esse* en su propia unidad trascendente.

Porque la unidad propia del esse es la causa del amor, el amor es una *"virtus unitiva et concretiva"* de amante y amado, en el sentido que la eficacia del amor está en unirlos a ambos en sus realidades consistentes dándoles a éstas su perfección: es lo opuesto a la disolución[80], es la perfección en el esse. Por ello hay mayor razón de amor en lo más afín y la propia perfección es el punto de partida del amor: "ex eo enim quod unumquodque est, aliquem proprium habet appetitum, non enim idem appetit ignis et terra, neque iustus et iniustus".[81]

Por esa virtus unitiva se da el movimiento en la búsqueda del afín cuando no se lo posee; cuando ya se lo posee la afinidad es mayor y por tanto mayor el amor.

"Amor ex parte obiecti non importat aliquid repugnans Deo: cum sit boni. Nec ex modo se habendi ad obiectum: nam amor est alicuius rei non minus cum habetur, sed magis, quia bonum aliquod fit nobis affinius cum habetur (...). Non igitur amor repugnat divinae perfectioni secundum rationem suae speciei".[82]

La unidad originaria y originante del amor sigue la línea de *la semejanza en la "continuidad del esse"* para obtener la unidad buscada en la que el amor reposa. La unidad originaria entre amante y amado es proporcionada por la continuidad en el esse según la propia naturaleza. Dicha unidad se expresa como una *"similitudo vel convenientia"*[83], una *"connaturalitas"*[84], *"proportio"*, *"inchoatio"*[85], de modo que el amante tiene ya inicialmente al amado "sibi *praesens et unitum* secundum quamdam similitudinem, saltem proportionis"[86] de donde se origina la *"inclinatio"* o *"habitudo"* que es el amor. Entre amado y amante la comunidad inicial y final está en la unidad-continuidad analógica del esse según la modalidad establecida por la naturaleza, pero es continuidad real y no meramente formal.[87]

"Amori est ad unionem movere, ut Dionysius dicit. Cum enim propter similitudinem vel convenientiam amantis et amati, affectus amantis sit quodammodo unitus amato, tendit appetitus in perfectionem unionis, ut scilicet unio quae iam inchoata est in affectu compleatur in actu: unde et amicorum proprium est mutua praesentia et convictu et collocutionibus gaudere".[88]

Por ello en Dios, donde la unidad (por la simplicidad del Esse) es absoluta y no sólo incoada, la "habitudo" a Sí mismo es perfectísima y a los entes finitos en la medida de su participación por semejanza.

"Similitudo est ratio appetendi aliquid vel volendi. (...) Si igitur amor est quidam appetitus stabilitus, proveniens erit amor ex similitudinis confirmatione, quae est causa appetendi. Unde similia se invicem amare videntur. In Deo ad Seipsum est similitudo absque omni dissimilitudine, cum in Ipso nulla sit partium diversitas: si tamen similitudinem fas est dicere ubi est perfecta unitas. Alia etiam omnia non habent esse nisi inquantum habent Eius similitudinem. Relinquitur igitur quod *Ipse Deus et Suipsius et aliorum maxime amativus est.*[89]

La intensidad infinita del amor divino abraza en sí todo el ámbito de lo real en la unidad del esse. Con las mismas características con que se ama a Sí mismo en cuanto a firmeza, acabamiento y profundidad mueve la unión de los entes consigo, Esse-per-essentiam.

Desde la misma plenitud de unión consigo en su simplicidad asimila los entes-por-participación: *es el amor el que une-asimila-crea los entes. El acto de amarlos es el acto de unirlos a Sí dándoles el esse.*

"Deus autem movet omnia alia ad unionem: *inquantum enim dat eis esse et alias perfectiones,* unit ea Sibi per modum quo possibile est. Deus igitur et Se et alia amat".[90]

Ese modo de unir que es la asimilación es la participación metafísica trascendental por composición de esencia y esse; de allí que cada ente en su identidad real sea un asimilado singular en la unidad analógica real trascendente del esse por el acto de amor de Dios. Toda la realidad del ente y de todo ente, en su estática y en su dinámica, es el efecto del *Amor Intensivo divino que ama creando porque ama asimilando, porque amar es realizar la perfecta unidad del esse.*

Aquí el amor divino, que no es deseo sino delectación y gozo, se manifiesta no sólo como una habitudo intradivina respecto a Sí mismo como Bonum Subsistens en su simplicísima Unidad, sino como *donante ad extra el esse-bonum-per-participationem en el mismo acto de la unidad consigo y precisamente por la comunicación (participación) trascendente de esta unidad en la asimilación.*

2. *Gozo, don y deseo*

La doctrina del amor, desarrollada por TdA a partir de su fuente pseudodionisiana, como originado por la unidad del esse y movente

hacia la unidad del esse, da la clave para descubrir el fundamento de la participación metafísica en el amor como *don*.

Presupuesto que la participación metafísica trascendental es creativa, es decir por causalidad universal intensiva, se puede entonces formular la siguiente proposición como tesis propiamente tomista: *ser creado es ser asimilado, esto es ser amado*; esta ecuación es convertible con su correlativa activa: *Dios ama, esto es: une a Sí (asimila); esto es: crea.*

La consistencia del ente singular en el realismo de la participación encuentra su fundamento en su condición de término del amor de Dios que es "firmísimo" y "supremamente amante". Por nadie es más amado cualquier creatura que por Dios mismo.

La calidad del amor divino como puro *don*, y por tanto donante-afirmante de la realidad del ente en la asimilación creadora, se contrapone al *deseo*.

En este último lo amado es considerado no propiamente como término del amor sino como un "medio-para", pues el bien que se busca es el del sujeto que resulta "amado". Lo "deseado" es accidentalmente objeto del amor, en cuanto inhiere de alguna manera en el bien del amado.

"Per hoc enim quod intelligimus vel gaudemus, ad aliquod obiectum aliqualiter nos habere oportet: amor vero aliquid alicui vult, *hoc enim amare dicimur cui aliquod bonum volumus*, secundum modum praedictum. Unde et ea quae cuncupiscimus, simpliciter quidem et proprie *desiderare* dicimur, non autem amare, sed potius nos ipsos, quibus ea concupiscimus: et ex hoc ipsa per accidens et improprie dicuntur amari".[91]

Por la absoluta perfección intensiva no cabe en el Esse Subsistens el *deseo* pues ningún bien se le puede añadir.

"Quod quidem Deo non potest competere, ratione suae perfectionis, quae tanta est quod Ei additio fieri non potest. Spes igitur in Deo esse non potest, etiam ratione suae speciei. Et similiter nec *desiderium* alicuius non habiti".[92]

En cambio, el Amor Intensivo de autounidad y de asimilación creadora tiene como formas las del amor que posee lo amado y lo ama a cada término como un bien propiamente sustantivo. Por la continuidad del esse intensivo la pluralidad de entes es amada en su multiplicidad consistente real en la unidad analógica trascendental, de modo que "sua simplicitas non prohibet quin etiam in speciali vel particulari alia a Se velit".[93]

Este amor divino a cada ente como bien sustantivo, al quererle el bien a la creatura de modo intensivo, es amor de donación y no de

deseo: *le da el esse-bonum a cada ente precisamente porque lo tiene como término del acto de amor.* A su vez, *la ordenación al Fin último no le quita consistencia real al ente sino que propiamente se la otorga en cuanto es la asimilación al Esse-Bonum el principio de posesión del esse-bonum-participado.*

De modo que resultan *efecto del único de amor creador la comunicación del esse participado* (bonum participado) *y la ordenación al Esse-Bonum Subsistens como Fin último* a donde concurren el amor de Dios a Sí mismo y, por la participación del esse, el amor del ente que desea su perfección en la unidad con el Esse Subsistens.

Si Dios se deleita en el amor a Sí mismo, en la posesión intensiva de los entes creados se goza.[94]

Ajeno a toda forma de deseo, *el Amor primero y originario* (el amor de Dios) *es puro deleite y gozo, y consiste en un acto-operación de Dios que se identifica con su pura actualidad intensiva* (sin potencialidad alguna) *como consiguiente de su condición de Esse-Unum-Bonum Subsistens*[95], es decir: *se identifica con Dios mismo.* Por ello, en la hermenéutica tomista que realizamos podemos decir que *el fundamento de la participación metafísica es el amor de gozo de Dios que al tener como término el ente le dona el esse y lo hace bueno, uniéndolo a Sí por asimilación* (virtus unitiva) *en la propia consistencia real de la disrupción trascendental* (virtus concretiva).

Esta tesis, propiamente tomista, se inscribe en un marco histórico complejo del cual daremos sus puntos referenciales principales, para poder ubicar mejor en nuestra hermenéutica la peculiaridad y la resonancia especulativa de la tesis.

V

LA HISTORIA DEL AMOR

1. *El amor como principio*

Así como no existen trabajos de investigación crítica sobre el amor como fundamento o principio metafísico en la obra del Aquinate, también falta una historia del tema del amor desde esta perspectiva.[96] No pretendemos aquí ni siquiera incoarla: simplemente subrayar algunos hitos históricos que son relevantes para nuestra hermenéutica tomista.

En el nacimiento de la especulación filosófica que se abre camino desde el mundo del mito griego, en primer lugar *Hesíodo le ha concedido al amor* (ἔρως) *una acepción teológico-metafísica: es un dios y un principio de generación universal.* Es el más bello de los dioses inmortales, con poder sobre todos los dioses y los mortales, y representa por excelencia el principio de la generación.[97]

Otro avance especulativo sobre la mitología griega, con incorporación de elementos orientales, ofrece *Ferécides de Siro,* quien explica la génesis del universo físico como un producto de Zas (el Bien Sumo, dios primero y supremo) como único ἀρχή. Este actúa como *causa eficiente* (τὸ ποιοῦν, según Hermias)[98] *en y por un acto de amor* a Ctonia: el universo es el *regalo* de bodas (ἀνακαλυπτήρια).[99] Impulsado por ἔρως (que parece sea la esencia de Zas) como principio-acto, opera (δεμιουργεῖν).[100] El universo nace porque, por el ἔρως, Zas siembra la φιλία como fuerza que une los elementos contrarios. Así ἔρως *es el origen primero del mundo y pertenece a Zas que es el óptimo* (ἄριστος). No es creador pues hay elementos materiales previos; el dualismo tiene sus polos en la divinidad unitiva y el desorden de la materialidad: la φιλία *comunicada* será la fuerza cósmica recibida que une los contrarios.

En la cosmogonía de *Parménides,* reportada por Aristóteles, aparece Ερως como *principio* (ἀρχή) de toda generación.[101] Por otra parte en el *Banquete* de Platón se lo presenta como *"el más antiguo de todos los dioses"* en cuanto según Parménides "πρώτιστον μὲν θεῶν μητίσατο πάντων".[102] Plutarco individua en la diosa Afrodita el sujeto del verbo μητίσατο, de modo que resulta la diosa la *causa eficiente* (αἰτία), como interpreta Simplicio[103], que en un acto *ad intra* de tipo lógico-con-

ceptual[104] concibe a Eros, y este acto interno de la diosa, como epifanía suya, es el principio *ad extra* de la generación del universo porque el amor es la fuerza unificante de los elementos preexistentes (fuego y tierra).[105]

Afrodita sería la Dike-Ananke, causa eficiente del universo por su Eros (atributo interno suyo, primer acto suyo); así *el principio metafísico* se manifiesta *fuerza cósmica* que da necesidad lógica en el mundo fenoménico.

En esta visión de conjunto, se puede observar[106] que *Simplicio* tal vez avanza demasiado al hablar de "causa eficiente" en Parménides, lo que no hace Aristóteles antes de Empédocles (cfr. *Metafísica I,3*); además el Estagirita en *"De generatione et corruptione"* sólo consigna los elementos parmenídeos fuego-tierra sin añadir la causa eficiente.[107] Sin embargo, no nos parece que la lectura aitiológica de Simplicio sea inconsistente, aunque sí explicitante y refleja una reflexión ciertamente postparmenídea.

Pero lo más importante es que *la referencia a Afrodita como quien concibe a Eros* es la solución de Plutarco (luego seguida por Simplicio) a la construcción de "Ερωτα" en acusativo, con lo cual se mediatiza el papel de Eros *como principio* (ὡς ἀρχή) según el texto aristotélico y como *el más antiguo de los dioses* (πρεσβύτατος) según el texto platónico.[108]

Tomando, entonces, la información que dan Platón y Aristóteles sin la interpretación-ampliación de Plutarco y Simplicio respecto a Afrodita, la doctrina de *Parménides* se presenta como la versión especulativa (prolongando a Hesíodo y Ferécides) de *la emergencia del Amor como principio universal en línea descendente* (don) para la generación operada sobre los elementos preexistentes.

Así la entiende el Aquinate, quien recibe la versión del Estagirita. Para más, la versión latina de que TdA dispone traduce así: *"primum quidem ait (Parmenides) deorum Amorem fore providentem omnibus"*. Con lo cual resulta que Parménides "dijo que el Amor de los dioses sería el primero que provee a todos", en el sentido que proveyó a la constitución del mundo: con lo cual queda elevado a la categoría de *principio universal en el orden sensible.*[109]

Para la lectura que hace TdA, esta emergencia del Amor parmenídeo es una sugerencia que puede ser entendida en el sentido de *principio metafísico universal,* que vincula la pluralidad sensible a su principio en la unidad ontológica "secundum rationem" del eleata.

Esta visión del pasaje aristotélico tenía ya TdA, casi diez años antes de redactar su *"Expositio"*, cuando en nuestra *SCG* invoca para su propia concepción del Amor como fundamento de la disrupción metafísica la doctrina de los allí aludidos por el Estagirita: *"philosophi etiam quidam posuerunt rerum principium Dei amorem"*.[110]

Más adelante, haciendo una apretada condensación de su tesis, llamará también a comparecer este pasaje.

"(...) *unde et quidam antiqui philosophi amorem deorum causam omnium esse posuerunt,* ut patet in I Metaph.; et Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod divinus amor non permisit Ipsum sine germine esse".[111]

En ambos casos la interpretación tomista de la doctrina reportada por Aristóteles es totalmente asimilante a su propia especulación; al igual procede con el texto pseudodionisiano que en ambas oportunidades acompaña la cita aristotélica.

La herencia parmenídea fue recogida por *Empédocles,* para quien *Eros* es el dios supremo, *causa eficiente* del universo por su influjo congregante de los cuatro elementos. Puesto que éstos son también divinidades, el todo físico-metafísico cobra coherencia. Pero no sólo hay *multiplicidad originaria* en los elementos, la cual por acción de Eros pasa a la unidad y así se genera el cosmos, sino que el *Odio* como causa eficiente opuesta induce el paso de la unidad a la multiplicidad.

El ciclo de estos pasos pertenece al mundo fenoménico, en cambio *Eros inviste una primacía trascendente donde la armonía es estable en su unidad metafísica (el Esfero)*, que no es en Sí afectada por el *Odio, negatividad hipostasiada*: este dualismo de principios se interactúa en el campo cósmico-fenoménico.[112]

La emergencia de Eros que, como Esfero, se acercaba más a la unidad metafísica parmenídea profundizando la identidad entre el Ser, el Bien y el Amor en la unidad originaria Causa del universo, no sólo es afectada por la *pluralidad originaria* (frente a Él están los elementos) sino fundamentalmente por la elevación del Odio al carácter de principio opuesto subsistente. *Este dualismo hace que TdA*, según el reporte aristotélico de la doctrina, *excluya a Empédocles de su asimilación especulativa.*

"Per hoc autem excluditur error ponentium prima principia contraria. Qui error primo incoepit ab *Empedocle.* Posuit enim duo prima principia agentia, *amicitiam et litem,* quorum amicitiam dixit esse causam generationis, litem vero corruptionis: ex quo videtur, ut Aristoteles dicit, in I Metaphys., hic duo, bonum et malum, primus principia contraria posuisset".[113]

Ahora bien, la mayor sistematización clásica griega del tema del amor es la realizada por *Platón.*[114] En una visión de conjunto de los principales diálogos, *Banquete* y *Fedro,* se advierte que Eros no emerge ya absolutamente sino que tiene carácter de *intermedio* (ἐν μέσω εστίν)[115] e *intermediario* que *busca la unidad* de lo inferior con lo superior y de los opuestos entre sí: *el amor platónico es esencialmente deseo* (ἐπιθυμεῖν).[116] Reside en los participantes, comunicado por los

dioses siendo él mismo divino, como la fuerza que eleva hacia el Ser-en-sí del Bien-Belleza.[117] En este movimiento ascensional el efecto del amor en el amante es la "procreación en la Belleza" por la cual beneficia (produce el bien) al amado en quien descubre la participación de la Belleza-en-sí y la acrecienta según su modelo.[118]

Siendo de por sí el amor la consecuencia suscitada por la participación descendente como *dialéctica ascendente,* no es idéntico con el Bien Supremo, sino una divinidad subordinada intermedia.

En Platón, *Dios (el Bien) es el término del amor por su plenitud, pero Él mismo nada ama pues nada desea.* Sin embargo, aquel amor emergente como *don descendente* de que habían hablado los presocráticos es atribuido por Platón al *demiurgo,* a quien como dios intermedio le cabe perfectamente.

Así, a la pregunta por el fundamento del universo se responde que siendo bueno el demiurgo y no envidioso, quiso hacer las cosas semejantes (es decir, buenas) en lo posible.

"Λέγομεν δὲ, δι' ἥντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τὸδε ὁ ξυνιστὰς ξυνίστησεν, ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ' ἔκτος ὢν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ".[119]

El demiurgo es *bueno* por participación del Bien-en-sí y no es envidioso porque la envidia está fuera del coro de los dioses[120]: he aquí el principio del amor ascendente que desciende y procrea por amor al mismo Bien-en-sí (el demiurgo opera mirando hacia las Ideas). Para toda la tradición platónica futura *bondad y comunicación* quedarán intrínsecamente conectadas.

Tomás de Aquino no descuidará este pasaje del *Timeo*, que encuentra citado por Aristóteles, y habiendo atribuido siempre la obra del demiurgo al único Dios por modo de creación, asume el *binomio bondad-comunicación* como propio de Dios elevándolo a la *máxima emergencia metafísica* (al neoplatónico modo del Pseudo-Dionisio) *en su propia doctrina.*

"Deo autem non convenit esse tristem, cum non sit alicui malo subiectus. Nec etiam per bonum alterius Eius Bonum diminui potest; quia ex *Eius Bonitate, sicut ex indeficiente fonte, omnia bona effluunt.* Unde etiam *Plato* dixit, quod a Deo est omnis relegata invidia".[121]

Por su parte, *Aristóteles* da al ἔρως como *deseo* un significado cósmico como principio del movimiento; todo el orden de la generación, que es paso de la potencia al acto, se produce porque el Acto Puro atrae como causa final: "κινεῖ δή ως ἐρώμενον".[122] El *amor metafísico*

resulta así apetito del acto, de lo perfecto, por parte de lo imperfecto, y es exclusivamente *ascendente*.

Como bien señala *TdA*, "dicitur melius quasi *amatum* quam quasi desideratum" en el sentido que para Aristóteles el movimiento y la generación son sempiternos, ya tienen su término (el Acto Puro), no carecen de él.[123] Pero no es que el Acto Puro ame los finitos ni se done a ellos sino que es amado y alcanzado por ellos, lo cual vale sólo para el pluralismo originario aristotélico pero no para la metafísica del esse intensivo, donde la teleología es consecuencia de la disrupción originaria.

2. *Bien y comunicación*

En nuestro recorrido de encuadramiento histórico no nos detenemos en *Filón de Alejandría,* para quien todo lo que existe es *don gratuito* de Dios (χάριν ὄντα τοῦ θεοῦ τά σύμπαντα) y todo tiene como principio la *bondad* y el don de Dios (ἀγαθότης καὶ χάρις τοῦ θεοῦ)[124], por cuanto si bien inserta dichas tesis en un contexto especulativo ellas dependen directamente de una noción de creación de exclusivo origen bíblico y las mismas no integran un teorema fundado filosóficamente. Por otra parte, carece de relevancia para nuestro objetivo pues no fue conocido por el Aquinate.

En cambio el giro fundamental lo representa Plotino, quien asume el llamado *"esquema alejandrino": descenso y ascenso* son los movimientos que vinculan Dios y el mundo. No corresponde internarnos en esta problemática; sólo quede indicado estructuralmente el papel jugado por los elementos judeo-cristianos que al interactuarse con las direcciones medio y neo-platónicas (especialmente por vía del gnosticismo) permitió que el neoplatonismo, así fecundado, fuera asimilable por el pensamiento cristiano en el medioevo, y paradigmáticamente en la original especulación tomista.

Para *Plotino* el ἔρως desempeña un papel clave, pues, como en la tradición platónica, es el motor del ascenso del alma hasta Dios: el *deseo* de Dios es el principio de todo movimiento de perfección.[125] Pero para Plotino la gran pregunta es cómo llegó el alma al mundo sensible, situación desde la que se da el ascenso. La solución la encuentra desarrollando los elementos de la "doctrina no-escrita" de Platón. El *Uno-Bien* (combinación del Uno del *Parménides* y del Bien de la *República* de Platón) es el "de donde" y el "a donde" de toda alma.

El Uno-Bien plotiniano es la fuente del ser, lo trasciende; es una fuente siempre manante. Como *el sol* que por ser tal da sus rayos e ilumina, mientras él permanece inmutable e inmóvil; como *el fuego* que difunde su calor; como *la nieve* que enfría lo que la rodea; como

algo *perfumado* que envuelve con su aroma el derredor: es una actividad inmanente y liberante al mismo tiempo.[126] La actividad liberada es tal *necesariamente* y cuando es perfecta ella también es liberante: *lo perfecto es de por sí comunicante de sí sin mengua de sí.*

La procesión a partir del Uno-Bien es por *vía intelectual,* por ello se detiene en el último grado de la realidad que es la materia; toda la realidad es intelección, por ello *"la producción es contemplación".*[127] No siendo el Bien envidioso (recordar el *Timeo*), se comunica[128]; pero *no es el amor quien abre la comunicación, sino la contemplación.*

No es que no haya amor en el Uno-Bien: es digno de amor, y, más aún, *él mismo es amor,* amor de sí mismo, pues no puede obtener otra belleza que de sí mismo y en sí mismo.[129]

De manera que en Plotino el Bien se difunde por su propia naturaleza, necesariamente es emanante *(eficiente)* no porque así se perfeccione pues de nada requiere sino simplemente por el bien:

"τὰ μὲν γὰρ ἄλλα περὶ το ἀγαθόν καὶ διὰ τὸ ἀγαθόν ἔχει τὴν ἐνέργειαν·τὸ δὲ ἀγαθόν οὐδενός δεῖται".[130]

Por esa abundancia de perfección el Bien se abre y se comunica por vía intelectual, y así los emanados se vuelven a él por el *deseo.* De manera que en Plotino se mantiene el ἔρως como propio de la *vía ascendente* (causa final) y en algún sentido eminente como interno al Bien mismo; pero la *vía descendente* es por contemplación.

Su discípulo *Proclo* mantiene el esquema descenso-ascenso profundizando sistemáticamente el modelo triádico (reposo, procesión, retorno). Pero los viejos motivos "eróticos" que hablaban de un eros donado por los dioses a las almas y a todos los miembros del universo serán para Proclo la solución para recoser perfectamente la "cadena erótica" (ἐρωτικὴ σειρά) que liga el *movimiento ascendente* como producido por el mismo Uno-Bien, no sólo ya como causa final sino como *causa eficiente* en una procesión erótica también ella: he aquí que el eros marca también (y originariamente) el *proceso descendente.*

Porque el amor existe en la divinidad desciende, y *desciende necesariamente* porque es propio de la Bondad difundir el bien en su derredor.[131] Es por el eros que los superiores se inclinan providentemente a los inferiores y los inferiores se vuelven a los superiores.

Esta doctrina procliana es reflejada parcialmente por el Liber *"De Causis"* que no trata del eros divino descendente. Indirectamente sin embargo lo trasunta, por ejemplo cuando dice que el Primum mide la perfección de cada ente "quia Ipsum est quod creavit entia et mensuravit ea mensura convenienti omni enti".[132] Aunque no se hable de la voluntad divina, la acción mensurante insinúa una cierta toma de decisión. Por otra parte, la acción divina es ligada al principio de

difusión necesaria del Perfecto que se verifica en toda la cadena: "et sicut Deus benedictus et excelsus influit bonitates super res, similiter Intelligentia influit scientiam super res quae sunt sub ea".[133]

En su comentario, *TdA* recogerá el aspecto volitivo de la creación, acentuando a partir de la "mensura" el carácter libre del acto divino, que da (asimila) a cada uno según su propia disposición de voluntad: "Quod enim aliqua magis vel minus accedant ad Ipsum, est *ex Eius dispositione*".[134]

Por otra parte, respecto al principio de difusión del Perfecto, lo entiende no al modo de causa eficiente sino de *causalidad final,* por lo cual la Bondad de Dios como fin último da el carácter *providente* que supone la creación y le es concomitante.

"Proprium autem est Dei qui est ipsa essentia Bonitatis ut Se aliis communicet. Videmus enim quod unumquodque, inquantum est perfectum et actu ens, similitudinem suam aliis tradit. Unde id quod est essentialiter Actus et Bonitas, scilicet: *Deus, essentialiter et primordialiter communicat suam Bonitatem rebus. Et hoc pertinet ad regimen Ipsius*: nam regentis proprium est perducere ea quae reguntur *ad finem debitum quod est bonum* (...). Et inde est quod regimen Causae Primae, quod est secundum essentiae Bonitatis, se extendit ad omnes res. Cuius signum est quod *omnia desiderant bonum* vel appetitu intellectuali, vel animali vel naturali".[135]

3. *La difusión descendente*

Más que el Liber "De Causis", quien representa por excelencia *el necesitarismo de la difusión descendente del Bien por la vía del amor* es el *Pseudo-Dionisio*: el Bien es no sólo objeto de amor como fin para las creaturas sino sujeto de amor que por amor de Sí mismo se difunde en la creación. La fecundidad es una *exigencia necesaria e interna* que inhibe al Bien de permanecer cerrado en sí mismo y estéril; al contrario, lo mueve a la *eficiencia descendente* en la desbordante participación universal que asocia las creaturas al amor de Sí.

"Παρρησιάσεται δὲ καὶ τοῦτο εἰπεῖν ὁ ἀληθὴς λόγος ὅτι καὶ αὐτὸς ὁ πάντων αἴτιος δι' ἀγαθότητος ὑπερβολὴν πάντα ἐρᾷ πάντα ποιεῖ πάντα τελειοῖ πάντα συνέχει πάντα ἐπιστρέφει καὶ ἔστι καὶ ὁ θεῖος ἔρως ἀγαθὸς ἀγαθοῦ διὰ τὸ ἀγαθόν. Αὐτός γὰρ ὁ ἀγαθοεργὸς τῶν ὄντων ἔρως ἐν τ'αγαθῷ καθ' ὑπερβολὴν προυπάρχω οὐκ εἴασεν αὐτὸν ἄγονον ἐν ἑαυτῷ μένειν, ἐκίνησε δὲ αὐτόν εἰς τὸ πρακτικεύεσθαι κατὰ την ἁπάντων γεννητικήν ὑπερβολήν".[136]

La precontensión intensiva del amor, por ser su sujeto y objeto el mismo Bien, hace que sea un amor desbordante (secundum excessum) y siendo el amor de por sí beneficiente (bonum operans), el amor

desbordante no puede permanecer estéril (sine germine) sino que es generativo.

Por ello al comienzo de este cap. IV había consignado la proposición de que la esencia divina por ser el Bien Subsistente difunde su bondad a todos los existentes: "τῶ εἶναι ἀγαθόν ὡς οὐσιῶδες ἀγαθόν εἰς πάντα τὰ ὄντα διατείνει τὴν ἀγαθότητα".[137]

Si bien la versión latina del *Sarraceno* consigna "ea quae est bonum ut substantiale bonum ad omnia existentia extendit bonitatem"; la de *Scoto Eriúgena*: "et quia existendo optimum, ut essentiale optimum, in omnia quae sunt extendit bonitatem"; y la versión de *Hilduino*: "quia esse bonum sicut substantiale bonum, in omnia quae sunt extendit benignitatem"[138], en el medioevo era corriente atribuirle al Pseudo-Dionisio el axioma *"Bonum est diffusivum sui"* (v. gr. Tomás de Aquino, Alberto Magno, Alejandro de Hales) que no se encuentra así literalmente expresado.[139]

El carácter de *eficiencia descendente* del verbo διατείνει es marcado de *necesidad* por la analogía plotiniana con el sol que por su misma esencia participa su luz, sin pensar ni elegir.

"καὶ γὰρ ὥσπερ ὁ καθ' ἡμᾶς ἥλιος, οὐ λογιζόμενος ἢ προιαιρούμενος, ἀλλ' αὐτῷ τῶ εἶναι φωτίζει πάντα τὰ μετέχειν τοῦ φωτός αὐτοῦ (...), οὕτω δή καὶ τ' ἀγαθόν (...) πᾶσι τοῖς οὖσιν ἀναλόγως ἐφίησι τὰς τῆς ὅλης ἀγαθότητος ἀκτῖνας".[140]

Se trata de un *amor necesario a Sí mismo y a todo lo que crea, Dios mismo* (en cuanto Bello y Bueno) *es amor*: "αντον καλουσιν ως καλὸν καὶ ἀγαθον ἔρωτα δὲ αὖθις καὶ ἀγάπην".[141]

Por esta condición de amor subsistente e intensivo se entiende que el necesitarismo pseudodionisiano no implique en Dios una ausencia de libertad por coacción extrínseca sino una *necesidad intrínseca.*

Que Dios es *"amor et dilectio"* porque es "Pulchrum et Bonum" resulta la singular asimilación pseudodionisiana de las nociones cristianas en el seno del neoplatonismo emanatista proveniente de Plotino y Proclo.[142] Consiguientemente, *la participación metafísica procede de Dios con la misma libertad y necesidad con que Dios se ama*, y junto con el bien comunica el mismo amor.

Por otra parte, el neoplatonismo árabe presenta también una formulación necesitarista, pero no por la vía del amor. Para *Avicena* la tesis es que *Dios crea necesariamente pero no conoce ni ama las creaturas,* porque esto introduciría multiplicidad en Él; además, la bondad de la creatura significaría algún deber en Dios por el provecho que le significaría.

"(...) scilicet quia vel cognitio Eius vel scientia Eius faceret debere intendi quia indigeret ea, vel bonitas quae esset in ea faceret debere hoc,

denique intentio alicuius utilitatis quae prodesset Ei (...). Hoc autem absurdum est. Omne enim esse quod est ab Eo non est secundum viam naturae ad hoc ut *esse omnium sit ab Eo non per cognitionem nec per beneplacitum Eius*: quomodo enim hoc esse posset, cum Ipse sit Intelligentia pura quae intelligit Seipsum?".[143]

En un teorema de claro ceñimiento a la emergencia del Acto Puro aristotélico, por la inmutabilidad y perfección divina es que niega *Avicena* que Dios ame a las creaturas o decida la creación. Su tesis es que *Dios se ama a Sí mismo* y, conociendo (en cuanto principio) que de Sí se sigue el proceso necesario de emanación de un efecto y de éste la cadena siguiente, *asiente a dicho proceso porque le place que su perfección se difunda.*

"Et ideo necesse est ut intelligat sequi Ipsum ut esse omnium sit ab Eo (...) inquantum Ipse est principium eius, et in sua essentia non sit prohibens hoc eo quod eventus omnium sit ab Eo, sic quod sua essentia est *sciens quod sua perfectio et sua excellentia est ut fluat ab Eo bonitas, et hoc est comitantibus suam gloriam quam Ipse diligit per Seipsum.* Omnis autem essentia quae scit quod provenit ex ea, nec admiscetur ei impedimentum aliquod, sed est quemadmodum iam ostendimus, placet ei id quod provenit ex ea; *igitur Primo placuit ut ex sua essentia flueret omne quod est*".[144]

A Dios le place la emanación, pero *no tiene una decisión creadora, ni su gozo* (amor) *es fundamento de la creación.*

Un bien que se comunica, dice *Avicena,* puede considerarse respecto al que lo da y al que lo recibe. Cuando respecto al agente no se sigue de la comunicación del bien ninguna retribución se dice que es *liberal*: "liberalis est qui dat alii perfectionem in substantia eius vel in partibus eius, sic ut non fiat sibi retributio ullo modo".[145] La retribución es propia del agente imperfecto y por ello desea, aun en el caso que dé la perfección porque ello es más perfecto. *Para el agente liberal no hay motivo que le haga preferible el hecho que de él emane tal bien*: "quia non est ei potius provenire illud a se in aliud quam eius oppositum".[146]

Así, en la emanación de Dios, para Avicena, no hay decisión de su voluntad pues no hay ningún motivo, ni siquiera la intención de dar: simplemente hay la comunicación del bien que beneficia al recipiente y en nada afecta al agente; *el hecho de dar no es una perfección suya, es absolutamente liberal.*

Tomás de Aquino, que descubre el amor de Dios como fundamento de la disrupción metafísica de cada ente recuperando el motivo del *amor descendente* barruntado por algunos presocráticos (especialmente Parménides) e integrándolo en su metafísica del esse intensivo como idéntico al Esse Subsistens, aunque recupere el motivo del *eros ascendente* de Platón, Aristóteles y Plotino, en *la emergencia originaria*

como Principio es tributario del Pseudo-Dionisio y en la *liberalidad* de Avicena.

Con estos dos pensamientos tiene que dialogar y satisfacer las aporías que para el rigor de la emergencia absoluta del Esse Subsistens, con el cual se identifica el Bonum y el Amor o Dilectio, presenta el necesitarismo (voluntario o no).

La respuesta a estas aporías definirá la última instancia del interrogante por el fundamento del ente. En su elaboración original, el teorema tomista tendrá como fuentes principales los mencionados Pseudo-Dionisio y Avicena con una mediación agustiniana como clave de conjunción.

VI

AMOR Y LIBERTAD

1. *Necesidad y libertad en Dios*

De la noción del amor como "habitudo ad perfectum" originada por la unidad del esse, se sigue que *Dios necesariamente ama a su Esse y su Bondad*, que son el objeto principal de su Voluntad y la "ratio volendi alia": en cuanto Esse Intensivo Real es lo querido en todo término querido, como Bonum Intensivo en todo bonum-por-participación. Siendo su acto volitivo idéntico a su Esse, se sigue que el amor de Dios a Sí mismo es tan necesario como el Esse-Bonum-Intelligens con que se identifica.[147]

En cambio, resulta *imposible el contrario*, es decir que Dios no se ame a Sí mismo o que ame no existir ("necessario vult Se esse, nec potest velle Se non esse") por cuanto el amor es hacia lo que tiene razón de Fin, que es lo perfecto, que es Él mismo y ningún otro.[148]

El amor al *Fin último* resulta necesario para toda voluntad en razón de la originariedad misma del amor como "habitudo ad perfectum".

Por otra parte, cada ente naturalmente ama su propio esse, que es su propio acto; "multi igitur magis *Deus suum esse diligit naturaliter*".[149]

La necesidad del amor de Dios a Sí mismo resulta de derivación axiomática de su propia naturaleza, con la cual se identifica su Voluntad y el acto de ésta. De tal manera que *el acto de amor a Sí mismo es concomitante con su propio Esse*: no que éste se siga de aquél sino al contrario, pero sin movimiento alguno sino como operación idéntica realmente con el sujeto.[150] Así, la misma naturaleza divina por su propia inclinación o (por así llamarlo) "apetito natural" necesariamente se autoconoce como Esse-Verum-Intelligens y consecuentemente se ama como Esse-Bonum-Volens.[151]

El autoconocimiento de Dios es por un *"motus naturalis"*, es decir, no imperado por la voluntad; ésta sólo es concomitante en cuanto ama que Dios conozca al igual que ama que exista, no es principio del Esse ni del Intelligere.

El "motus naturalis" (o "apetito natural") de la Inteligencia divina al Verum es principio del acto no como otro atributo sino como la

misma estructura del atributo y acto intelectivos ordenada a su objeto con el cual se identifican: porque la Inteligencia divina es siempre en acto esta ordenación natural es siempre cumplida.[152] No siendo la intelección de Dios un paso de potencia a acto sino Acto Puro, la inclinación natural, emergente del Esse-Intelligens por su unidad, no es un "desiderium" sino un acto puro.[153] Por ello es un "apetito natural" que es siempre un *"motus naturalis"*; es "nautral" porque es la naturaleza misma del atributo operativo idéntico con la esencia. En cambio el "apetito volitivo" supone la intelección.

Ahora bien, del acto de autoconocimiento se sigue concomitantemente el amor a dicho acto y al Esse conocido, porque la voluntad es un apetito que supone el conocimiento y lo sigue.[154]

Tan *natural* como el acto de autoconocimiento es el acto de amor a Sí mismo que se sigue de ese conocimiento: se trata de un *amor necesario y libre.*

Por una parte, se trata de una *necesidad absoluta* en cuanto el objeto de la voluntad es el Fin último o Bien Absoluto que es Él mismo; esta necesidad es la naturaleza misma de la Voluntad, por tanto su ejercicio es su plenitud o su perfección.

Por otra parte, esta misma absolutez equivale a una necesidad no-condicionada, es decir lo contrario a una "necessitas ex alio": imposible en Dios como Primum Principium[155]; por ello posee una *libertad absoluta,* en cuanto la Voluntad divina no es movida por ningún otro agente ni puede serlo por su condición de Esse Intensivo Real.

La necesidad natural es aquella que se sigue de la propia naturaleza, de manera que no puede no darse: en el caso de la voluntad coincide con la necesidad respecto al Fin último. Este *tratamiento aristotélico de la necesidad*[156] es asumido por *TdA* reiteradas veces y señala que no excluye la libertad, entendida como *libertad de coacción,* sino que, al contrario, la supone para el ejercicio del dinamismo natural del movimiento hacia el Fin último.[157]

En un texto posterior, recalcará que el amor necesario a Sí mismo no se opone a "libre" sino a "posible de ser o no ser", y para la correspondencia entre necesidad y libertad invocará el testimonio de *san Agustín*[158], quien confirma esta doctrina tan cara al Aquinate.

De esta necesidad en el amor a Sí mismo ve *TdA* derivarse la aporía de la necesidad del amor divino a las creaturas en cuanto precontenidas en Él como Esse Intensivo Real o Bonum Intensivo y amadas por el mismo acto.

"Si autem divina voluntas est divinae Bonitatis et divini Esse ex necessitate, posset alicui videri quod etiam aliorum ex necessitate esset: cum omnia alia velit volendo suam Bonitatem, ut supra probatum est".[159]

Esta necesidad del amor a los otros por el amor al Bien Intensivo es rechazada por *TdA* mediante el mismo análisis de la relación entre el ente-por-participación y el Esse Intensivo Real: "Sed tamen recte considerantibus apparet quod non est aliorum ex necessitate".

Que Dios creara por necesidad natural y no por amor es la tesis de *Avicena* rechazada en *SCG II,23*[160] por cuanto el efecto natural es sólo uno y por cuanto el intelecto no es operativo sino mediante la voluntad. La realidad de la disrupción nos da la multiplicidad, la cual no es incompatible que proceda del Esse-Uno en cuanto el fundamento de posibilidad de la disrupción es el conocimiento que puede distinguir (y así constituir) los diversos modos posibles de participar el Esse-Uno; de esta manera se entiende la pluralidad de sustancias espirituales, que proceden directamente por creación del Primer Principio.[161] Por otra parte, que no existan todos los modos posibles lleva a reconocer que no es la simple inteligencia de ellos el principio disruptivo, sino un acto de voluntad: de manera que la ciencia de visión en cuanto referida al ente sintético supone la volición creante.

El nuevo punto es si se trata o no de una volición natural y por tanto necesaria de los entes finitos, en cuanto son amados por el mismo acto con que Dios se ama a Sí mismo, Bonum Intensivo, y precisamente por la inclusión intensiva en Él.

Esta es la aporía del *Pseudo-Dionisio,* quien en la analogía del Bonum con el sol dice que su acción difusiva es *"non ratiocinans aut praeeligens"*[162]; más adelante, con la analogía de la luz: "sed et *illuminat illuminari valentia omnia* et creat et vivificat et continet et perficit".[163] Esto se entiende como que naturalmente el Bonum se difunde a todos los que pueden recibirlo; es decir que se difunde en todos los modos posibles de difundirse. El principio (indicado con la preposición "διά"="propter") pseudodionisiano de la difusión del Bonum es el "excessum bonitatis", *a causa del cual* "cuncta amat, cuncta facit, cuncta perficit, cuncta continet, cuncta convertit".[164]

Esa bondad desbordante es la causa del amor divino, que es amor del Bien y por causa del Bien ("boni et propter bonum"). *Ese amor es el que lo hace necesariamente eficiente*: en el Bien ama los entes por la desbordante precontención (inclusión) intensiva de los entes en Él y no le permite permanecer estéril ("non dimisit Ipsum sine germine in Seipso manere"). Porque en el Bien Intensivo ama los entes que no existen, los hace existir. *Es el mismo amor el principio de la operación creadora*: "movit autem Ipsum ad operandum secundum omnium generativum excessum", es decir: según el desborde generativo de los entes.

Asimilando *TdA* la noción de Bien Intensivo (pero como consiguiente a la de Esse Intensivo) y la inclusión en Él de todos los bienes finitos (es decir, de todos los entes-por-participación) de modo

que el Amor de Dios a Sí mismo sea el mismo y único acto en el cual ama las creaturas que crea por ese amor; sin embargo, disiente en cuanto al carácter natural-necesario del amor divino creante de los finitos.

2. *La no-naturalidad volitiva del ente*

En la elaboración teorética tomista frente a la doctrina pseudodionisiana el argumento de fondo[165] radica en la precisión del *modo de inclusión intensiva de los bienes finitos en el Bien Absoluto*: se reportan como a su Fin último; los bienes finitos son tales en cuanto ordenados al Bien Intensivo y en esa razón son amados por Dios al amarse como Bien Absoluto. "Est enim aliorum ut ordinatorum ad finem suae Bonitatis".

Como entes-por-participación están precontenidos en el Esse Intensivo Real, como bien-por-participación están precontenidos en el Bonum Intensivo que es el Fin último.

Ahora bien, *la voluntad del Fin es necesariamente voluntad de lo ordenado al Fin solamente si el Fin no puede existir sin ello, lo que no se verifica en el caso de la Bondad divina, que no requiere los bienes finitos para ser tal.*

"Voluntas autem non ex necessitate fertur in ea quae sunt ad finem, si finis sine his esse possit (...). Cum igitur divina Bonitas sine aliis esse possit, quinimmo nec per alia Ei aliquid accrescat; nulla inest Ei necessitas ut alia velit ex hoc quod vult suam Bonitatem".

En la base de esta precisión podemos reconocer la reiterada doctrina tomista expuesta cada vez que considera el axioma *"Bonum est diffusivum sui"*: el modo como se difunde el Bien como tal es la *causalidad final.*

"Ratio vero boni est ex hoc quod est appetibile. Quod est finis".[166]

En este sentido, en otra obra aclara que "diffundere" si bien de por sí indica primeramente la causalidad eficiente, puede indicar cualquier tipo de causalidad: respecto al bien será causalidad final.

"Non est intelligenda effusio secundum quod importat habitudinem causae efficientis, sed secundum quod importat habitudinem causae finalis".[167]

Por ello, todo lo que se reporta a la Bondad Absoluta lo hace como a su Fin; respecto a la Bondad Intensiva todo lo real se reporta a ella como a su Fin.[168] De allí que el amor a la creatura sea amor a ella

como término consistente, y consistente en cuanto ordenada al Fin (de donde le viene la bondad participada); por ello es exacto decir que Dios ama y crea la creatura por amor a su Bondad:

"Propter suum Bonum omnibus rebus dat esse".[169]

Pero, por ello, en la precisión de la no-necesidad de parte del Fin respecto a las creaturas, se advierte que no-necesariamente el amor de Dios a Sí mismo incluye las creaturas sino que la real ordenación al Fin procede de una creación no-natural-necesaria.

Así la ordenación al Fin por parte del ente sintético no es requerida por el Bien-Fin en cuanto nada le aporta, sino que *la misma ordenación es donada y por ello donante: al amar el ente como ordenado a recibir del Bien, el Esse le da el esse y lo hace bien: porque le da el esse lo introduce en el orden al Bien.*

En textos paralelos encontramos la misma fundamentación con algunos matices: en el reportarse de los entes-bienes al Esse-Bien-Fin *las creaturas no son proporcionadas al Fin,* por ello la voluntad que ama el Bien-Fin no está necesitada a amarlas *"unde etiam Avicenna dicit quod solius Dei actio est pure liberalis".*[170]

Siendo el mismo amor a Sí y a la creatura, a ésta no es natural-necesario *por defecto del término no del sujeto,* que es el Necesse-esse-per-se.[171]

"(...) creatura non procedit a voluntate divina naturaliter neque ex necessitate; *licet enim Deus sua voluntate naturaliter et ex necessitate amet suam Bonitatem (...) non tamen naturaliter aut ex necessitate vult creaturas produci, sed gratis".*[172]

En nuestra *SCG I,82* se plantea TdA si esta indeterminación natural de Dios respecto al amor de las creaturas no significa de frente al amor creador alguna potencialidad, variabilidad o determinabilidad de parte suya con una pasividad frente a las creaturas.[173] Esta razón de origen *aristotélico* está en la base sea de la prescindencia aviceniana sea del desborde pseudodionisiano, y constituye una verdadera aporía para la emergencia absoluta del Esse Subsistens.

Sin embargo, *es la misma emergencia absoluta del Esse la que en TdA funda la indiferencia natural respecto a las creaturas y el amor liberal con que las crea.*

La indiferencia natural es el correlato al no reportarse las creaturas a Él como necesarias ni conducentes al Fin.

"Hoc autem ad imperfectionem virtutis non pertinet, sed magis ad eius *eminentiam*: inquantum utrumlibet oppositorum excedit, et ob hoc determinatur ad neutrum, se ad utrumlibet habens. Sic autem est in divina voluntate

respectu aliorum a Se: nam finis Eius a nullo aliorum dependet, cum tamen ipsa fini suo perfectissime sit unita. Non igitur oportet potentialitatem aliquam in divina voluntate poni".[174]

En un contexto más preocupado por la inmutabilidad de Dios que por la consistencia existencial del finito, *TdA*, que tiene como punto de partida el ente, producto de la disrupción metafísica, se preocupa de cohonestar la no-naturalidad volitiva del ente, requerida por su real condición de ente-por-participación, con la trascendencia emergente del Esse Subsistens que no es determinado ni diferenciado por los entes creados ya que no se trata de una relación real bidireccional sino unidireccional (ente-Esse): de parte del Esse sólo hay una relación de razón hacia las creaturas.[175]

La fundación del ente es por la vía del amor, se trata de un amor divino verdadero al ente. Sin embargo, la neta recusación del necesitarismo, al tiempo que da consistencia a la disrupción reconociendo el carácter no-natural del ente en su procedencia del Esse, plantea la aporía de si ello significa introducir alguna novedad in linea essendi que entrañara composición de perfección (un añadido no-natural) o desmedro (antinatural) en el Esse Subsistens.

La condición del Esse Subsistens en cuanto excluye toda composición por la exclusión de toda potencialidad en su seno, reclama que la volición libre del finito no constituya una perfección adquirida ni distinta del Esse Intensivo Real.

"Si enim in divina voluntate nulla est potentialitas, non sic absque necessitate alterum oppositorum praeaccipit circa sua causata quasi consideretur in potentia ad utrumque, ut primo sit volens potentia utrumque et postmodum volens actu, sed semper est volens actu quicquid vult, non solum circa Se sed etiam circa causata: sed quia volitum non habet necessarium ordinem ad divinam Bonitatem, quae est proprium obiectum divinae voluntatis; per modum quo non necessaria, sed possibilia enuntiabilia dicimus quando non est necessarius ordo praedicati ad subiectum".[176]

La absoluta resolución en la simplicidad del Esse Puro no sólo remueve el antropomorfismo de nuestras categorías que proyectaran sobre Él un doble momento de potencia y acto en la volición, sino que por la inmutabilidad del Esse *la decisión electiva de la creación es identificada con el mismo Esse divino.*

De manera que *tan real como la inmutable perfección emergente del Esse Subsistens es su amante libre elección creadora*; y esto al punto tal que se puede decir que *Dios es sustancialmente amante-creante: no de modo natural sino libre.* La indiferencia natural señalada no significa la irrealidad del amor divino a la creatura sino su absoluta libertad en razón del término.

"Quamvis autem divina voluntas ad sua causata non determinetur, non tamen oportet dicere quod nihil eorum velit, aut quod ad volendum ab aliquo exteriori determinetur".[177]

La indiferencia divina respecto a los entes finitos creados sólo significa la no-necesidad del amor que los tiene como término; la no-determinación significa por una parte que el amor creador no recibe determinación alguna de la creatura (al contrario: se la da intensivamente), por otra que la decisión creadora no es una nueva determinación del Esse por la habitudo a los entes que crea.

"Deus autem non aliter refertur ad ea quae sunt actu quam ad ea quae sunt potentia: quia non mutatur ex hoc quod aliqua producit. Non igitur refertur ad alia per relationem realiter in Ipso existentem".[178]

Respecto a los posibles y a los creados Dios es siempre indiferente por naturaleza e indeterminado en sentido pasivo; pero respecto a los entes que crea *se auto-orienta* a amarlos en el acto libre que se identifica con su Sustancia.

"Cum enim bonum apprehensum voluntatem sicut proprium obiectum determinet; intellectus autem divinus non sit extraneus ab Eius voluntate, cum utrumque sit sua Essentia; si voluntas Dei ad aliquid volendum per sui intellectus cognitionem determinetur, non erit determinatio voluntatis divinae per aliquid extraneum facta".[179]

La realidad de este amor (no-natural) de elección no requiere añadir una nueva perfección en el Esse Intensivo Real porque su Esencia es el Acto Puro, no una actividad como paso de una perfección a otra sino la misma Natura Essendi que no se enriquece por los entes que ama ni le falta por los que no ama, en razón de la precontención intensiva de los entes-por-participación y de los mismos posibles no creados.

El amor creante al orientarse a los entes que elige no introduce una nueva habitudo real en el Esse porque los entes-término están precontenidos en el Esse-Bonum que es el único determinante real de Sí mismo. *Como precontenidos son presentados por la Inteligencia y así son amados en el mismo amor al Bien que los precontiene en la única autodeterminación del Esse-Intelligens-Volens Intensivo.* Al amarlos les da realidad por participación trascendental en la disrupción metafísica. *El amor es real y así pone los términos reales, pero no introduce una realidad nueva en Dios: la novedad real son los entes.*

La irreductible sinteticidad del ente finito y su novedad originaria como situación metafísica por una parte, y la simplicidad del Esse Intensivo Real por otra, como los términos de la disrupción en la

unidad analógica de lo real definen la *irreductibilidad e irreconducibilidad del libre amor creador* como no-natural e idéntico con el Esse Subsistens. Así el amor creador, lejos de romperla, manifiesta la misma inmutabilidad del Esse Subsistens con el que se identifica.[180]

La metafísica irreductibilidad teoréticamente irreconducible de la volición libre de los entes finitos que es el mismo único acto con el cual se ama a Sí mismo permanece como una distinción de razón en función del término creado.

"Voluntas namque sua uno et eodem actu vult Se et alia: sed habitudo Eius ad Se est necessaria et naturalis; habitudo autem Eius ad alia est secundum convenientiam quandam, non quidem necessaria et naturalis, neque violenta aut innaturalis, sed *voluntaria*; quod enim voluntarium est, neque naturale neque violentum necesse est esse".[181]

La novedad del ente en la unidad-continuidad analógica en la diferencia originaria del ente-bien al Esse-Bien sólo cabe por el acto libre de creación. Por esa unidad en la diferencia el acto creador siendo libre (no-natural) *no es antinatural* sino *"conveniente"*; así se lo muestra la Inteligencia divina que posee la totalidad infinita de los posibles: en esta consideración la voluntad se autoorienta a crear en la única autodeterminación de su único acto de amor, que al orientarse a los finitos los crea-asimila.

"Intellectus enim divinus apprehendit non solum divinum Esse, quod est Bonitas Eius, sed etiam alia bona, ut supra ostensum est. Quae quidem apprehendit ut similitudines quasdam divinae Bonitatis et Essentiae, non ut Eius principia. Et sic *voluntas divina in illa tendit* ut suae Bonitati convenientia, non ut ad suam Bonitatem necessaria".[182]

Por el amor creador no se incrementa ni se disminuye la autounidad del Esse, sino que en su único consiguiente acto de Amor son introducidos los entes: los que eran ya precontenidos en la Unidad Intensiva Real son introducidos por la disrupción consistentemente en la unidad analógica real. *El amor divino como autorientación a los entes es real, pero no es una habitudo real ad extra porque los ama en el mismo Bien Intensivo que los posee real y eminentemente: al ser real este Amor los hace reales consistentes a los entes por la asimilación analógica en la unidad del esse.*

3. *La elección intensiva*

Que la disrupción metafísica no sea fundada en una volición o amor libre-necesario como el que Dios tiene a Sí mismo, sino que se

trate de un amor totalmente no-natural y no-debido sin introducir por ello composición en Dios (como objeta Spinoza)[183], da una fundación del ente en el Absoluto totalmente emergente: si Dios amara necesariamente estaría de por Sí referido a las creaturas con una relación real y no sería ya el Absoluto. *La absoluta gratuidad de la creación es exigida por la real consistencia del ente-por-participación y por la real emergencia absoluta del Esse en que se funda.*

La emergencia aristotélica del acto transfigurada por *TdA* en el Esse Subsistens funda realmente el ente por una vía de amor no-natural.

Del mismo realismo del ente-por-participación se sigue que posee la condición de bonum-per-participationem realmente distinto del Esse-Bonum que es el único que realiza la "ratio boni" de modo "universaliter perfecta". La voluntad, cuyo objeto es el bien, sólo es actuada necesariamente ("secundum totam suam facultatem") por ese Bien Intensivo: no puede no amarlo porque sería suprimir totalmente la "ratio boni". Respecto a los demás, bienes finitos, "potest igitur voluntas, secundum sui rationem, *velle non esse* quamcumque rem praeter Deum".[184] De allí que, respecto a cualquier otro ente (distinto de Él), *puede Dios querer que no exista*: la sinteticidad del ente y el libre arbitrio divino respecto a él son correlativos metafísicos.

De esta correlatividad se sigue la *intrínseca gratuidad* del ente-por-participación. No todos los modos posibles son reales, y los que son reales no lo son por la intelección sino por la voluntad divina.[185] Ese acto de voluntad que no se dirige a todos los modos posibles (pues "si vellet, essent") es un *acto de elección*.[186] Lo cual no significa introducir ninguna variabilidad en el Esse-Volens de Dios; sino simplemente señalar la intrínseca no-necesidad metafísico-natural o sinteticidad de los entes, que respecto a la voluntad de Dios "non necessaria sed possibilia enuntiabilia dicimus".[187] *La sinteticidad se da en el ente, no en la voluntad de Dios.*

El momento propiamente sintético del ente procede directamente del acto de arbitrio con que Dios lo ama; pues el puro posible no posee el esse participado. *Natural y necesariamente Dios conoce* (y constituye en Sí) *los modos posibles, pero no-necesariamente los ama.*

"Quare Deus alia a Se ex necessitate sciat, non autem ex necessitate velit: cum tamen, ex hoc quod intelligit et vult Se, intelligat et velit alia".[188]

La inclusión de los posibles en el Esse-Verum Intensivo es necesaria pues se identifican con Él como sus modos de participación, no poseen acto propio; son conocidos porque son el mismo acto del Esse Subsistens. En cambio la voluntad tiene por término el ente sintético, que posee su propio esse participado; por ello sólo el ente sintético (que recibe-

posee el esse) es amado como bonum-per-participationem en el mismo acto con que Dios se ama a Sí, Bonum-per-essentiam, Bonum Intensivo.

La no-necesidad natural o sinteticidad propia de la situación metafísica del ente-por-participación nos descubre, entonces, que *el amor divino que produce la disrupción es una elección* (o acto de libre arbitrio) *por parte de Dios*:

"nam liberum arbitrium dicitur respectu eorum quae non necessitate quis vult, sed *propria sponte*".[189]

La originaria novedad que es la participación como recepción del esse e introducción en el orden al Fin-Bien es término de una elección divina.

"Secundum Philosophum, In III Ethic., *voluntas* est finis, *electio* autem eorum quae ad finem sunt. Cum igitur Deus Seipsum tamquam finem velit, alia vero sicut quae ad finem sunt, sequitur quod respectu Sui habeat voluntatem tantum, respectu autem aliorum electionem. Electio autem semper per liberum arbitrium fit".[190]

Por ello *TdA* en la asunción transformante que realiza de la doctrina del Pseudo-Dionisio, descarta explícitamente la necesidad que éste había introducido en el amor creador, expresándola con la analogía plotiniana de la irradiación del sol. Para el Aquinate la analogía con el sol vale para la universalidad de la causalidad, no para su carácter natural-necesario; en Dios es universal-intensiva y por conocimiento y elección.

"Similitudo Dionysii quantum ad hoc attenditur quod sicut sol nullum corpus excludit, quantum in ipso est, a sui lumine communicatione, ita etiam nec divina Bonitas aliquam creaturam a sui participatione, non autem quantum ad hoc quod sine cognitione et electione operetur".[191]

Para proyectar sobre el texto mismo del Pseudo-Dionisio su interpretación transformante, *TdA* hace hincapié en que no reitera en Dios la necesidad natural señalada en la irradiación solar ("non replicavit in Deo: non ratiocinans aut praeeligens quod de sole dixerat") y observa que *Dios crea con su inteligencia y voluntad electiva,* por lo cual el sol resulta una oscura imagen suya ("et ideo signanter dixit quod Deus segregatur a sole, sicut archetypum supra obscuram imaginem").[192] En realidad para el Pseudo-Dionisio la analogía del sol respecto a Dios tenía sentido impletivo en la misma línea, es decir que con muchísima mayor exigencia interior el Bien resultaba natural y necesariamente difusivo de sí por causalidad eficiente.

Ahora bien, siguiendo con la tesis tomista, la elección divina que es el fundamento de la disrupción metafísica tiene carácter universal-intensivo, de manera que *cada ente singular en toda su realidad sustancial y accidental es tal por una elección amorosa de Dios.*

"Efficacia autem divinae voluntatis exigit ut non solum sit quod Deus vult esse, sed etiam ut *hoc modo* sit sicut Deus vult illud esse: nam (...) assimilat Sibi suum effectum non solum quantum ad speciem, sed etiam quantum ad accidentia, quae sunt quidam modi ipsius rei".[193]

Puesto que el acto de amor de Dios es único, el amor electivo cuyo término es la creatura amada en el Bonum Intensivo tiene la misma inmutabilidad de todo acto del Esse-Volens. Por ello el ente sintético en toda la integridad de su realidad es amado por Dios con un acto de intensidad infinita e inmutable: el amor creante tiene medida (la mensura de la esencia creada) sólo de parte del efecto. De parte del amante el acto se identifica con el sujeto, es el mismo Esse-Volens Subsistens, por ello *la elección del ente creado se identifica con el Necesse-esse-per-se y, una vez realizada (por así decirlo), es por ello tan necesaria y eterna como el mismo Esse-Volens.* No se trata de una necesidad natural sino "de suposición": es decir consiguiente a la decisión cumplida.

"Si igitur divina voluntas est immutabilis, posito quod aliquid velit, necesse est ex suppositione eum hoc velle".[194]

De manera que la máxima fundamentación del ente radica en ser objeto de un amor de elección por parte de Dios de modo que su principio causal trascendente intensivo tiene la intensidad del amor con que Dios se ama a Sí mismo: así es introducido por asimilación en la unidad del Esse que por participación disruptiva se la hace extensiva analógicamente.

VII

EL MOTIVUM CREATIONIS

1. *El motivo increado*

La perspectiva de la *amante elección singular* de cada ente creado ofrece como consecuencia que el panorama de la totalidad del universo en la multiplicidad de los entes sea el efecto de esa selección que opera el amor divino en la infinitud de los posibles. Cada ente en la totalidad intensiva de su realidad es el término de una eterna elección que lo crea determinadamente según lo que dispone esa Voluntad donante: *"ex divina dispositione perfectionem rebus creatis secundum suum modum optimum assignante".*[195]

El amor de elección tiene como eficiencia suya la asimilación de la creatura por la disrupción metafísica y concomitantemente la introducción de la creatura en el orden al Bien: *concomitante a la efectualidad eficiente se sigue la ordenación teleológica en cuanto el ente-por-participación es asimilado por el Esse en su Unidad de modo trascendente analógico.*

Este es el fundamento de la *bondad participada del ente.* Esta bondad resulta en algún sentido más amplia que la entidad de la creatura, en cuanto se extiende a la materia prima, que no es un ente sino un principio potencial del mismo.

Platón había corregido a los antiguos fisiólogos que identificaban la materia prima con un "corpus in actu", pues no distinguían materia y forma; también señaló que la materia en sí no tiene especie, pero la confunde con la *privación.*[196] Por ello *los (neo-) platónicos* la llamarán "non-ens", así el *Pseudo-Dionisio.* Siguiendo a Aristóteles, que la concibe como principio real potencial del ente compuesto, *TdA* modifica la noción de materia pseudodionisiana en su orden al Bien.

El Pseudo-Dionisio había expresado que el no-ente desea el Bien ("ipsum non-existens desiderat").[197] En su comentario el *Aquinate* realiza una flexión apoyándose en el texto del *"De Causis"* sobre la causalidad intensiva ("quanto aliqua causa est altior, tanto ad plura se extendit eius causalitas")[198], y gira a la *causalidad eficiente* como creadora de la materia prima. Consecuencia de la eficiencia creadora intensiva es la *ordenación teleológica* aun de la materia prima, que se

revierte a su Causa y desea el esse: por su ordenación al Bien, aun no siendo un ente, la materia prima es buena.

"Materia ergo non potest simpliciter dici ens ex hoc quod est potentia ens, in quo importatur ordo ad esse: potest autem ex hoc simpliciter dici bona, propter ordinem ipsum. In quo apparet quod bonum quodammodo amplioris est ambitus quam ens".[199]

Aparte de la concesión de consistencia a la privación ("non-existens") por su confusión con la materia prima, en el texto pseudodionisiano se insinúa una aporía para la causalidad universal intensiva o creación, por cuanto la materia parece estar "frente" al Bonum, a quien se reporta como a Causa Final. Sin embargo, el giro tomista a la Causa Eficiente, como causalidad universal-intensiva prioritaria a la ordenación teleológica, no es algo ajeno al Pseudo-Dionisio, pues él mismo más adelante dice que el mismo "non-existens participat Pulchro et Bono".[200]

Sin la necesidad natural que el Pseudo-Dionisio ponía en la emanación de los entes, *TdA* asimila que el *Bonum (en cuanto Esse) es Causa Eficiente* y que concomitantemente el ente se dirige a Él como a su *Causa Final*: he aquí el "esquema alejandrino" descenso-ascenso.

Dejando de lado la teleología que el Bien ejercita universal-intensivamente sobre las creaturas como concomitante a la *eficiencia* que le compete como Esse-Perfectum ("communicatio esse et bonitatis ex Bonitate procedit. Quod quidem patet et ex ipsa natura boni, et ex eius ratione. Naturaliter enim bonum uniuscuiusque est actus et perfectio eius"), en el mismo agente hay una ordenación de la eficiencia a la *finalidad*: "Ratio vero boni est ex hoc quod est appetibile. Quod est finis. Qui etiam movet agentem ad agendum".[201]

En este sentido, una fórmula concisa nos da el fin perseguido en el amor eficiente de la creación: *"Deus (...) propter suum Bonum omnibus rebus dat esse"*.[202]

El mismo *TdA* lo trata detenidamente como el último momento de la fundación del ente-por-participación: no siendo un amor natural necesario, *¿cuál es el principio o motivo intradivino del amor de elección creadora?*

"Licet autem universalem rerum productionem nihil creatum praecedat cui aliquid debitum esse possit, praecedit tamen aliquid *increatum*, quod est *creationis principium*".[203]

La resolución causal intensiva en el Esse-Bonum y su emergencia absoluta imponen en este nivel del análisis que *el motivo del amor de elección con que Dios crea es la misma Bondad divina amada por Dios.*

"*Ipsa enim divina Bonitas praecedit ut finis et primum motivum ad creandum:* secundum Augustinus, qui dicit: *'Quia Deus bonus est, sumus'*".[204]

La voluntad es el atributo operativo de la creación, su término final o motivo es la Bondad divina.

"Scientia autem Eius et voluntas praecedunt sicut ea *quibus* res in esse producuntur".[205]

La voluntad es principio eficiente; la Bondad de tipo final. *Es por amor a la Bondad que Dios ama-elige y crea.*

Esta es la doctrina que *TdA* asume en una asimilación *agustiniano-pseudodionisiana* de emergencia absoluta del Amor; de manera que el carácter descendente del amor como sugerencia parmenídea resulta convergente con el Acto Puro aristotélico que como Esse-Intelligens-Volens posee los caracteres del demiurgo platónico y en la plenitud de su amor intradivino a Sí mismo como Bien Intensivo (Pseudo-Dionisio) elige crear (Agustín), no movido por una necesidad natural ni beneficio alguno, sino *por pura liberalidad* (Avicena) *descendente disruptiva.*

Como se advierte, en la tesis tomista confluyen elementos de un amplísimo espectro de fuentes sin que pueda resolverse en ninguna de ellas; sino que, como tal respuesta al interrogante último por la fundación del ente, es original del Aquinate y requerida por los principios mismos de su metafísica del esse intensivo. Dicha respuesta metafísica es coherente y da razón especulativa a las nociones judeocristianas respectivas.

La formulación programática que hemos consignado se advierte ofrecida en distintas oportunidades por el mismo Aquinate. Así en el *Prólogo* de su comentario al libro II de las *Sentencias* hace concurrir los pasajes agustinianos ("quia Deus bonus est, sumus") y pseudo-dionisianos (de la irradiación del sol) *precisamente* contra la tesis necesitarista ("posuerunt Deum produxisse res ex necessitate naturae, et non ex libertate voluntatis").

El pasaje pseudodionisiano de tono necesitarista, "divinus amor non permisit Eum sine germine esse", es asimilado ya tempranamente por *TdA* como afirmación del amor liberal (!), pues no concibe otro tipo de amor por el cual el Esse Intensivo pueda asimilar los entes-por-participación en su Amor al Bien Intensivo.

La potestad absoluta de Dios respecto a los posibles (como Esse Intensivo Real) es como la mano que los encierra: abierta por *la llave del amor,* tiene lugar la disrupción metafísica.

"In manu siquidem Eius erant omnes fines terrae, quia ab aeterno non

nisi in Eius potestate erant. *Aperta enim manu clave amoris creaturae prodierunt*".[206]

En la misma obra se plantea la relación de la elección creadora con el término del Amor divino que es su Bondad Intensiva.

Es *por amor a su Bondad* que Dios decide crear, lo que significa que por amor a su Bondad quiere multiplicar su Bondad por la participación de modo trascendente. De aquí se sigue que el motivo de la creación es la Bondad de Dios. Pero la emergencia absoluta de la Bondad Intensiva advierte que de la multiplicación por participación asimilante no se sigue ninguna consecuencia positiva (ni negativa) para la Bondad de Dios sino exclusivamente para el ente: la consecuencia originaria que es la novedad de la disrupción.

De allí que *el motivo propio de la creación resulte el puro don como puro amar su Bondad-participada por amarla multiplicada trascendentemente en los participantes-asimilados*: lo que es decir, *por amar crear, por amar dar.*

"Deo competit agere propter amorem finis, cuius Bonitati nihil addi potest. Ipse enim Bonitatem suam perfecte amat, et *ex hoc* vult quod *Bonitas sua multiplicetur* per modum qui possibilis est, ex Sui scilicet similitudine, ex quo provenit utilitas creaturae, inquantum similitudinem divinae Bonitatis recipit et ideo dicitur quod Deus fecit creaturam propter Bonitatem suam, considerando *finem operantis*; et propter utilitatem creaturae, considerando *finem operis*, et propter hoc etiam dicit *Augustinus* quod inquantum Deus est bonus, sumus; et *Dionysius* dicit quod divinus amor non dimisit Eum sine germine esse".[207]

Este pasaje del Pseudo-Dionisio es invocado en nuestra *SCG* junto con la noticia sobre el amor como primer principio en los presocráticos (Parménides).[208] Se trata, para *TdA*, de la emergencia absoluta del amor como fundamento de la participación metafísica, en cuanto amándose a Sí mismo Dios elige amarse comunicado sin ninguna consecuencia para Sí, lo que es decir que *elige introducir en el amor a Sí mismo las creaturas.*

Al igual que lo vimos en el comentario a las *Sentencias*, cuando en *SCG* dice que *"Deus (...) propter suum Bonum omnibus rebus dat esse"*[209], en el marco de la metafísica del Esse-Bonum Intensivo no significa que el Fin (la Bondad Intensiva) requiriera la creación sino que:

a) la creación tiene como Fin la Bondad divina;
b) cuando es querida por Dios es querida en orden a la Bondad;
c) no se sigue ningún beneficio para el Bonum Intensivo, sino sólo para la creatura;
d) es en el amor a la Bondad que Dios ama la Bondad-participada;

e) el resultado del amor a la Bondad-participada es la real bondad-participada intrínseca del ente, realizado por disrupción trascendental.

Esta misma doctrina se encuentra condensada en un pasaje perteneciente a una obra posterior.

"Dicendum quod communicatio bonitatis non est ultimus finis, sed ipsa divina Bonitas, *ex cuius amore* est quod Deus *eam communicare* vult; non enim agit propter suam Bonitatem quasi appetens quod non habet, sed quasi volens communicare quod habet: quia agit non ex appetitu finis, sed *ex amore finis*".[210]

Por ello, *descartado todo necesitarismo y todo beneficio para el Bonum Intensivo autoposeído, el último interrogante es cuál es la razón por la cual el Amor al Bonum resulta motivo de la donación disruptiva.*

2. *Conformidad y liberalidad*

Si se contrasta la especulación tomista con la célebre perícopa pseudodionisiana donde se encuentra la doctrina del amor que mueve a Dios a obrar y no le permite permanecer estéril *("De divinis nominibus", IV,10)* resulta que el motivo de la creación es que *en el amor a su Bondad la quiso difundir y comunicar.*

"Ex amore enim Bonitatis suae processit quod Bonitatem suam voluit diffundere et communicare aliis secundum quod fuit possibile, scilicet per modum similitudinis et quod Eius Bonitas non tantum in Ipso maneret sed ad alia efflueret".[211]

La cuestión es que, alejada toda sombra de necesidad natural, *no se ve una conexión inclusiva entre el amor a la Bondad y la elección de amar la Bondad-participada cuyo efecto es la bondad-participada.*

Este punto culmen lo podemos ver reflejado también en la *"Summa Theologiae"* entre los dos extremos; por un lado que el amor al Bonum Intensivo no requiere ni excluye el amor a los finitos, por otro que es la razón por la cual los ama.

"(...) ex hoc quod voluntati divinae sufficit sua Bonitas, non sequitur quod nihil aliud velit: sed quod nihil aliud vult nisi ratione suae Bonitatis".[212]

Pero, entonces, cuando asumiendo la expresión agustiniana dice "quia Deus bonus est, sumus, inquantum sua Bonitas est Ei ratio

volendi omnia alia"[213], *falta explicitar el nexo entre el amor a Sí y la decisión de darse en la participación*; o sea: *por qué el amor al Bonum resulta amor-decisión del Bonum-participado en el bonum-participado o motivo de la disrupción metafísica.*

La total emergencia del Esse-Bonum hace que no exista absolutamente de parte de la creatura ninguna razón que sea motivo para su creación; en este sentido *no es Dios movido extrínsecamente ni por exigencia ni por atracción.*

"(...) cum non sit aliquid praeexistens cui possit competere aliquid Deo debere, nec aliquod Eius beneficium praeexistat".[214]

Por la misma emergencia en cuanto Esse-Bonum Intensivo, *nada requiere para su integridad, por tanto no es movido intrínsecamente por necesidad.*

"(...) divina autem Bonitas nullo exteriori indiget ad sui perfectionem. Non est igitur per modum necessitatis Ei debita creaturarum productio".[215]

Sin embargo, si bien no es que Dios "deba" crear porque tenga necesidad, *se advierte una cierta "conformidad"* (condecentia) *entre la Bondad de Dios y la creación,* en el sentido que *"está bien", "está de acuerdo"* (condecet) con la Bondad Intensiva de Dios que la comunique.

"Potest tamen dici esse Sibi debitum per modum cuiusdam condecentiae. Iustitia autem proprie dicta debitum necessitatis requirit: quod enim ex iustitia alicui redditur, ex necessitate iuris ei debetur. *Sicut igitur creaturarum productio non potest dici fuisse ex debito iustitiae quo Deus creaturae sit debitor ita nec ex tali iustitiae debito quo suae Bonitati sit debitor, si iustitia proprie accipiatur.* Large tamen iustitia accepta, potest dici in creatione rerum iustitia, inquantum *divinam condecet Bonitatem".*[216]

Esta *"conformidad"* o *"conveniencia"* (condecentia) de que el Bonum sea comunicado, *¿qué valor tiene como motivo?*, ¿qué valor como nexo entre el amor divino al Bonum Intensivo y al Bonum-participado en el bonum-participado?

Se ve más claro si le oponemos su negación.

Que el Bonum Intensivo no se comunique, ¿no es conforme a la Bondad de Dios?

Por una parte el hecho de la no-creación de todos los posibles, y por otra la absoluta emergencia del Bonum Intensivo, nos hacen pensar que *en el seno de la metafísica de TdA no se podría sostener consistentemente la no-conformidad de la no-creación con la Bondad divina.* Nos parece un antropomorfismo inadecua-

do la reflexión que sospecha de la Bondad de Dios si no hay creación.

En efecto, en el orden finito la creatura que se comunica, en el mismo acto de donación, se enriquece: se perfecciona porque se asimila más a Dios que es puramente comunicante.[217] Por ello nos resulta difícil imaginar una bondad que pudiendo dar sin perder nada no lo hiciera: porque la generosidad y la misma liberalidad del que ni siquiera piensa en la perfección que le reporta su bondad-donante es una perfección: paradojalmente, tanto más grande cuanto menos la pretende. *La liberalidad del que beneficia por el puro beneficiar es en el hombre una perfección para él mismo. No así para Dios.*

Precisamente es perfección para el hombre porque así se asemeja más a Dios para quien el dar le es conforme pero no "más conforme" que el no-dar.

En un párrafo de la redacción original de *SCG II,29* que no se halla en la versión definitiva lo dice expresamente. La introducción de las creaturas en el amor de Dios a su Bondad no es requerida por ella ni para su existencia ni para su mayor conformidad pues es el Bonum emergente Subsistente Separado e Intensivo.

"Nam finis ultimus, qui Deus est, non indiget *neque ut sit neque ut congruentius sit,* eo quod propter Ipsum est, cum in Se Ipso contineat omnem plenitudinem bonitatis". [218]

Este párrafo integraba un argumento cancelado en la versión definitiva que versaba sobre la dependencia dentro de un orden de creaturas. No es la negación de la doctrina del párrafo que hemos transcrito la razón de esta modificación sino una distinta formulación del argumento de fondo.

Tan es así, que la vemos reaparecer con la doctrina de la *liberalidad* de origen aviceniano, ahora transfigurada y asimilada por el Aquinate en el amor motivo de la creación.

"(...) finis ultimus propter quem Deus vult omnia, nullo modo dependet ab his quae sunt ad finem, *nec quantum ad esse nec quantum ad perfectionem aliquam.* Unde non vult alicui suam Bonitatem communicare ad hoc ut Sibi exinde aliquid accrescat, sed quia ipsum communicare est Sibi *conveniens sicut fonti bonitatis.* Dare autem non propter aliquod commodum ex datione exspectatum, sed propter ipsam bonitatem et convenientiam dationis, est *actus liberalitatis,* ut patet per Philosophum, in IV Ethicorum. *Deus igitur est maxime liberalis*: et, ut *Avicenna* dicit, *Ipse solus liberalis proprie dici potest*; nam omne aliud agens praeter Ipsum ex sua actione aliquod bonum acquirit, quod est finis intentus".[219]

La correspondencia de vincular el tratamiento de *II,28* con este

pasaje de *I,93* la encontramos confirmada cuando en *II,44* la conexión es realizada por el mismo Aquinate.

"Deus autem, ut supra ostensum est, ex nullo debito, sed ex mera liberalitate res in esse produxit".[220]

De allí que *la conexión entre el amor a Sí mismo como Bonum Intensivo y el mismo amor como motivo de la creación no es sino la pura y total liberalidad de Dios.*

En definitiva, el motivo de la creación es que Dios eligió crear.

La "conformidad" de la creación con la Bondad divina es real y objetiva, pero no depende de ella la decisión creadora, sino que al revés: como conformidad real, la que nosotros descubrimos (siempre "a parte post creationem") depende de la soberana gratuita y liberal elección divina. *La "conformidad" de la creación es una "conformidad voluntaria".*

"Voluntas namque sua (de Dios) uno et eodem actu vult Se et alia: sed habitudo Eius ad alia est *secundum convenientiam quandam*, non quidem necessaria et naturalis, neque violenta aut innaturalis, sed *voluntaria*". [221]

Que la creación del universo "está de acuerdo" ("decet") con la Bondad divina es una *"ratio"* de la voluntad divina, pero no porque la decida sino porque Él se decide: nada se sigue para Dios de la creación, Él pone en y por su decisión esta conformidad como real: "vult autem bonum universi esse quia decet Bonitatem Ipsius", pero "Bonitas divina neque dependet a perfectione universi, neque ex ea aliquid Sibi accrescit".[222]

Los modos posibles de participación del Esse-Bonum precisamente en cuanto tales son conocidos como conformables a Él, como ente-bien por participación-semejanza. *Esta razón de participación-semejanza funda la razón de amabilidad* que la Inteligencia divina ofrece a la Voluntad, la cual al amar crea el ente finito donándole, al tiempo que la situación de ente-bien-por-participación, la realidad de su amabilidad según esta "ratio" de semejanza-conformidad con el Esse-Bonum al cual se asimila limitadamente.

"Cum enim bonum apprehensum voluntatem sicut proprium obiectum determinet; intellectus autem divinus non sit extraneus ab Eius voluntate, cum utrumque sit sua Essentia; si voluntas Dei ad aliquid volendum per sui Intellectus cognitionem determinetur, non erit determinatio voluntatis divinae per aliquid extraneum facta. Intellectus enim divinus apprehendit non solum divinum esse, quod est Bonitas Eius, sed etiam alia bona, ut supra ostensum est. Quae quidem aprehendit *ut similitudines quasdam divinae Bonitatis et Essentiae*, non ut Eius principia. Et sic voluntas divina

in illa tendit ut suae Bonitati convenientia, non ut ad suam Bonitatem necessaria. Sic autem et in nostra voluntate accidit: quod, cum ad aliquid inclinatur quasi necessarium simpliciter ad finem, quadam necessitate movetur in illud; cum autem tendit in aliquid solum propter convenientiam quandam, non necessario in illud tendit. Unde nec divina voluntas tendit in sua causata necessario".[223]

No es que la "conformidad" sea *causa* y así mueva a Dios: *el único fin de la operación divina es Él mismo.* No es causa sino *"ratio"*: en el sentido que "está de acuerdo", como que *no es una decisión irracional o carente de sentido, sino una decisión conforme a su Sabiduría y Bondad.*

"Quamvis autem aliqua *ratio* divinae voluntatis assignari possit, non tamen sequitur quod voluntatis Eius sit aliquid *causa*. Voluntati enim causa volendi est finis. Finis autem divinae voluntatis est sua Bonitas".[224]

En definitiva, *es la misteriosa y ulteriormente irreconducible liberal elección amorosa de Dios el único fundamento de la participación metafísica.*

Amándose a Sí mismo elige por pura liberalidad donarse y esta elección no está desprovista de sentido en cuanto se trata de crear entes que participen de su Bondad y esto es conforme a la Bondad: que ella sea Fin. *No es una elección ciega sino sabiamente amorosa.* El motivo de la creación es el amor de elección, pero no es una elección ciega sino sabia (con sentido, según "ratio").

"Per praedicta autem excluditur error Quorundam dicentium omnia procedere a Deo secundum simplicem voluntatem: ut de nullo oporteat *rationem* reddere nisi quia Deus vult".[225]

Que Dios ame el ente finito es pura liberalidad, es una liberalidad que originariamente hace real una "ratio possibilis": la de la disrupción metafísica de los entes que se ordenan al Bonum Intensivo.

"(...) velle finem non est Ei causa volendi ea quae sunt ad finem, sed tamen vult ea quae sunt ad finem, ordinari in finem. Vult ergo hoc esse propter hoc: sed non propter hoc vult hoc".[226]

Aunque no sea expresamente indicado por el Aquinate, se puede reconocer en este punto el parentesco con la *doctrina agustiniana* expuesta en un texto ciertamente por él conocido.

"In eo vero quod dicitur, 'vidit Deus quia bonus est'; satis significatur, Deum nulla necessitate, nulla suae cuiusquam utilitatis indigentia, sed *sola Bonitate* fecisse quod factum est, id est, *quia bonum est*: quod ideo postea

quam factum est, dicitur, ut res quae facta est, *congruere* Bonitati propter quam facta est, indicetur".[227]

Requerido por su metafísica del esse intensivo, en esta tesis original suya el Aquinate opera una singular asimilación de la originariedad parmenídea del Amor con las doctrinas platónicas del Bien, el demiurgo y la participación, y con la doctrina aristotélica del Acto y la causalidad, asumiendo como fuentes inmediatas que preparan la síntesis sea el Pseudo-Dionisio sea Avicena, con la mediación teorética de la doctrina agustiniana (de origen bíblico-patrística).

Como en el caso de la noción de Dios y la causalidad universal extensivo-intensiva, *en la tesis final de su especulación sobre la liberal elección amorosa como el fundamento de la participación metafísica, reconoce Tomás de Aquino la coherencia hermenéutica con la respectiva noción de la revelación judeo-cristiana.*

"Hanc autem Eius liberalitatem Scriptura ostendit dicens in Psalmo (CIII,18): 'aperiente Te manum tuam, omnia implebuntur bonitate'; et Iac. I,5: Qui dat omnibus affluenter et non improperat".[228]

CONCLUSION

LA IRRECONDUCIBILIDAD DEL AMOR ORIGINARIO

Que la metafísica tomista de la *SCG* (y habría que verlo con qué matices en las demás obras) encontrara como respuesta al interrogante por el fundamento de la participación metafísica una liberal elección amorosa de parte de Dios como Esse Subsistens tiene, sin duda, sus consecuencias que penetran y definen toda la visión tomista de la realidad.

Esta tesis, por su carácter de respuesta al interrogante metafísico último, tiene carácter irreconducible y así resulta la médula de la metafísica tomista. No es un giro metafórico decir que Tomás de Aquino ha construido una *metafísica del amor*, en cuanto el amor resulta el *principio metafísico originario y originante*.

Es en el Esse-Bonum-Volens donde se suelda la metafísica del esse intensivo y tiene su fundamento el ente-por-participación; por esta fundación de la disrupción metafísica es aquí donde la unidad analógica del esse tiene su estructura trascendente: el ente, nuestro "noema originario", al ser reconducido a la diferencia originaria ens-Esse manifiesta su verdad metafísica en esta metafísica del amor.

Por ello, cuando en la *SCG* el autor quiere formular una decantada síntesis metafísica que recoja unitariamente los andariveles recorridos en los libros I y II, para abrirse en el libro III a los temas éticos, redacta este teorema que tiene carácter definitorio de su especulación.

"Unum esse primum entium, totius esse perfectionem plenam possidens, quod Deum dicimus, in superioribus est ostensum, qui *ex sui perfectionis abundantia omnibus existentibus esse largitur*, ut non solum primum entium, sed et principium omnium esse comprobetur. *Esse autem aliis tribuit non necessitate naturae, sed secundum suae arbitrium voluntatis*, ut ex superioribus est manifestum".[1]

Permanece, entonces, como una *instancia no ulteriormente reconducible*, sino misteriosa, la amorosa liberal elección que hace a los entes sintéticos partícipes del amor que Dios tiene a Sí mismo: es absolutamente *originaria-originante* la "dilectio" divina que, al introducirlo como término suyo, crea el ente porque lo asimila.

"Dilectio Dei est causativa boni quod in nobis est (...). Divina enim dilectio est causativa boni quod in aliquo diligit".[2]

Este Amor, que por ser Absoluto,Inamovible y Eterno funda el ente sintético con la absolutez misma de Dios, por ser "dilectio", "electio", le otorga al ente finito su *propia dignidad consistente.* Es querido singular e intensivamente por Dios en sí mismo, con su propia realidad, que es tal en su ordenación al Esse-Bonum Intensivo que lo funda participativamente por inmanencia-extrínseca.

Así la dependencia originaria del ente al Esse, a la luz de este esclarecimiento, se revela como una *dependencia de amor.* Toda la positividad real intensiva de cada ente y del universo se resuelve en esta dependencia amorosa; de tal manera que no se trata de una dependencia limitante sino toda ella principio originario-originante de su posición y expansión en la realidad.

El haber descubierto que el fundamento último del ente sintético es el Amor significa que *la verdad última del ente sintético en algún sentido trasciende la propia verdad del ente.* La "verdad" expresa la identidad del ente y su relación al ejemplar divino; pero no está allí el fundamento último sino en la liberalidad del amor que le da el esse. Por ello, siendo una "verdad sintética", hay un pasaje en el límite, donde la verdad es trascendida en el amor originario-originante, pues no se funda en sí ni se explica en sentido intelectual o nocional sino que se presenta como una *verdad originada* desde un *amor originante* totalmente gratuito y por ello dialécticamente injustificable en sentido estricto.

Desde el Amor viene el ente: el ente procede, es real, por la disrupción metafísica que al asimilarlo creativamente lo distingue realmente. *Este amor liberal no se explica ulteriormente porque es* totalmente *"propria sponte".*[3]

Que el Esse-Bonum haya introducido liberalmente los entes en el circuito de su Amor resulta la *novedad originaria absoluta* que no es ulteriormente fundada, carece de "porqué", es absolutamente don. Que Dios haya encontrado, y hecho, "bueno" que el ente sea tiene sentido en sí mismo y es dador de sentido para el ente: *el sentido del ente es el amor,* como origen y como destino. Porque concomitante al esse recibe la ordenación al Bonum que lo hace también 'bueno' en la teleología del *amor originado,* reconductor al Principio como a Fin último.

Por ello la disrupción metafísica no tiene el carácter violento de una "caída" metafísica sino la gracia de un *"descenso".*

"Nulla creatura recipit totam plenitudinem divinae Bonitatis: quia, sicut ex superioribus patet, *perfectiones a Deo in creaturas per modum cuiusdam descensus procedunt".*[4]

El consiguiente de este descenso es el *"ascenso"* al Bonum por la vía del *amor originado.*[5] Si la disrupción originaria es como una "pronunciación" del ente, su consiguiente es un "llamado" de retorno en la misma vía del amor.

Es en el seno, por así decirlo, del deleite del Esse-Bonum consigo mismo que *introduce los entes por un acto electivo-liberal de gozo* que los crea realmente como por un *"éxtasis"* de Dios en las creaturas.[6]

No es que el Esse Subsistens sea el primero de la serie sino el Perfecto Separado, principio universal extensivo-intensivo de participación por real disrupción metafísica en la diferencia-dependencia originaria interna a la unidad analógica de lo real. No que el Esse sufriera un vaciamiento o disminución, sino que *en y por ese amor de gozo* se lanza trascendentemente asimilando por la participación los entes sintéticos en la *generosa liberal dispensación* ("largitio") *del esse.*[7]

Como el enamorado (Dios) que goza en repetir el nombre del amado (Dios mismo): así festiva y gratuitamente canta y dibuja por doquier su nombre, así Dios goza en difundirse por semejanzas que intensivamente ama y elige en la minuciosidad de cada elemento.

Por el realismo del amor divino al singular, siendo la creación un festejo, es una fiesta de Dios que goza en su Bondad Pura y en la bondad participada: cada ente es el efecto del amor con que Dios lo festeja en su exclusividad irrepetible; a Él le place que este (cada uno) ente sea.

En el mismo misterio de la liberal y gozosa elección participante se encuentra la única respuesta a la pregunta por las diferencias naturales entre las creaturas. En verdad, siendo que la creación no es un regalo hecho a alguien preexistente (como el regalo de bodas de Zas a Ctonia) sino que la misma creatura es intensivamente un don, la pregunta por los mayores o menores dones habidos (mejor que "recibidos") es la pregunta de por qué (decidiendo crear) Dios crea tal y no tal otro modo posible.

La respuesta es la misma ulteriormente irreconducible y originaria elección, que dispone la constitución del universo con los términos de su *predilección eterna e inmutable.*

"Posset autem alicui videri quod Deus non magis hoc quam illud amet. Si enim intensio et remissio naturae mutabilis proprie est, Deo competere non potest, a quo omnis mutabilitas procul est (...). Amor autem secundum magis et minus dupliciter dici potest. Uno quidem modo, ex bono quod alicui volumus: secundum quod illum magis diligere dicimur cui volumus maius bonum. Alio modo ex vigore actionis: secundum quod dicimur illum magis diligere cui, etsi non maius bonum, aequale tamen bonum ferventius et efficacius volumus. Primo quidem igitur modo, nihil prohibet dici quod *Deus*

aliquid alio magis diligat, secundum quod ei maius vult bonum. Secundo autem modo dici non potest: eadem ratione quae de aliis dicta est".[8]

A propósito de la cuestión análoga de la predestinación observa en otra parte:

"Sicut etiam in rebus naturalibus potest assignari ratio, cum prima materia tota sit in se uniformis, quare una pars eius est sub forma ignis, et alia sub forma terrae, a Deo in principio condita: ut scilicet sit diversitas specierum in rebus naturalibus. Sed quare haec pars materiae est sub ista forma, et illa sub alia, *dependet ex simplici divina voluntate*".[9]

A este respecto le placía al Aquinate recordar la célebre expresión agustiniana:

"Quare hunc trahat et illum non trahat noli velle diiudicare, si non vis errare".[10]

Que la metafísica tomista del esse intensivo es una *metafísica del amor* y que en ella *el amor* (más que la verdad o el orden) *es el sentido del ente* porque la misma verdad y el orden proceden del amor, ha sido cantado maravillosamente por *Dante* (un cuarto de siglo después de la muerte del Angélico) cuando Tomás de Aquino (como 'doctor Amoris' en el Paraíso) ilustra al peregrino con esta suprema sabiduría de la disrupción metafísica operada por el amor de Dios que asimila, permaneciendo Uno-Separado, la variada multitud descendente-ascendente del universo.

"Ciò che non muore e ciò che può morire
non è se non splendor di quella Idea
che partorisce, amando, il nostro Sire;

chè quella viva luce che si mea
dal suo Lucente, che non si disuna
da Lui nè dall'Amor che a lor s'intrea,

per sua bonitate il suo raggiare aduna,
quasi specchiato, in nove sussistenze,
eternalmente rimanendosi una.

Quindi discende all' ultime potenze
giù d'atto in atto, tanto divenendo
che più non fa che brevi contingenze;

e queste contingenze essere intendo
le cose generate, che produce
con seme o senza seme il ciel movendo.

La cera di costoro, e chi la duce,
non sta d'un modo, e però sotto il segno
ideale poi più e men traluce:

Ond'egli avvien ch' un medesimo legno,
secondo specie, meglio e peggio frutta;
e voi nascete con diverso ingegno".[11]

Como el mismo Dante en este punto inefable, la mirada del metafísico que ha seguido esta hermenéutica tomista sólo puede dejarse asumir por el ritmo del amor.

"All' alta fantasia qui mancò possa;
ma già volgeva il mio disiro e il velle,
sí come rota ch' egualmente è mossa,
l' amor che move il sole e l' altre stelle".[12]

En esta hermenéutica la consiguiente antropológica se pregna del amor como "el sentido de la vida" en cuanto, como canta el poeta salteño:

"Amor, que mueve el sol y las estrellas,
unió nuestros destinos para ver,
si juntos, en el barro transitorio,
nacemos a un lejano amanecer".

NOTAS

[1] Cfr. M. Grabmann, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*, 3ª ed. Münster 1949, pp. 292-293.
[2] P. Marc, *Introductio*, in *S. Thomae Aquinatis Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium qui dicitur Summa contra Gentiles*, Augustae Taurinorum 1967, vol. I p. 353.
[3] Cfr. C. Vansteenkiste, *P. Marc Introductio...* (recensio), in *Ang* 44 (1968) p. 354.
[4] S. Thomae Aquinatis, *Summa contra Gentiles. Praefatio* (Commisionis Leoninae), ed. Leon. Maior vol. XIII p. IX a.
[5] Cfr. A. Dondaine, *Secrétaires de S. Thomas*, Roma 1956, p. 92.
[6] Augustae Taurinorum (Marietti) Paris (Lethielleux) 1961 (vol. II: libri I-II, vol. III: libri III-IV).
[7] *op. cit.*, vol. II p. XII.
[8] Cfr. las siguientes ediciones: *Summa Philosophica seu de Veritate Catholicae Fidei contra Gentiles...*, Neapoli 1846; *De veritate catholicae fidei seu Summa Philosophica contra Gentiles...*, Parmae 1855; ... *Summa Philosophica seu de veritate catholicae fidei contra Gentiles*, París, 1877.
[9] *SCG I,2* (n.9)
[10] *I,2* (n.11 b)
[11] *I,9* (n.53)
[12] *II,4* (n. 871-873)
[13] *Ibidem* (n. 875)
[14] *Ibidem* (n. 876)
[15] Que se ocupan "ad manifestationem illius veritatis quam fides profitetur et ratio investigat, inducentes rationes demonstrativas et probabiles, quarum quasdam ex libris Philosophorum et Sanctorum collegimus" (*I,9* n. 55)
[16] Por lo común la cita es introducida con la preposición latina *"hinc"* (= de allí que); el "allí" desde-el-cual es la realidad en que concluyen los argumentos filosóficos del cuerpo del capítulo.
[17] *I,9* (n.58)
[18] Cfr. *I,51* (n.433) y *II,15* (nn. 923-929); *I,81* (n.685) y *II,23* (nn. 989-1001) respectivamente.
[19] *I,70* (n.599)
[20] *In librum Boëtii "De Trinitate" Expositio*, lect. II q.1 a.1 resp.
[21] *De veritate* q.I a.1 resp. (100-114). Cfr. *Metafísica* III,8 (998 b 22).
[22] *I,25* (n. 232).
[23] La noción de "ente" como género significaría vaciarlo de contenido real y reducirlo a una logicidad pura: por un ascenso abstractivo arribar a una noción vacía de contenido propio. Cfr. G. Giannini, *Tesi di ontologia tomista*, P.U.L. Roma 1980, p. 118 y sigs.

[24] *I,4* (n.23 c)
[25] Cfr. *Rassegna di letteratura tomistica* XV (1979) n.534, p. 171.
[26] G. E. Ponferrada, *Los primeros principios*, in *Sap* 34 (1979) pp. 171-206.
[27] Cfr. *I,55* (n.456).
[28] *De veritate* q. XXI a.4 ad 4.
[29] *I,25* (n.236 c).
[30] Cfr. *De veritate* q.I a.1 corp.
[31] *II,94* (n.1803).
[32] *III,107* (n.2824).
[33] Los "phantasmata" no sólo son necesarios para la formación de la "species intelligibilis". Una vez formada ésta, aquéllos son necesarios como "quasi instrumento sive fundamento suae speciei"; de modo que "secundum enim imperium intellectus formatur in imaginatione phantasma conveniens tali speciei intelligibili, in quo resplendet sicut exemplar in exemplato" (*II,73* n.1523 c).
[34] Cfr. De Munnynk, *L'idée de l'Etre*, in *RevNeoescPhil* 31 (1929), p. 183.
[35] Cfr. C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, 3a. ed. Torino 1963, p. 141.
[36] cfr. C. Fabro, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino 1960, p. 63.
[37] *III,20* (n.2013).
[38] *II,54* (n.1296).
[39] *II,95* (n.1807).
[40] *III,72* (n.2481).
[41] *IV,83* (n.4182).
[42] *I,22* (n.210); *II,15* (n.926).
[43] *I,50* (n.424).
[44] Nuestra inteligencia conoce todo como compuesto de esencia y esse; pero cuando arriba al Esse-per-se-Subsistens, la composición nocional se resuelve por el reconocimiento de la identidad real absoluta.
[45] Aquí es oportuno subrayar la actitud subjetiva de TdA, quien simultáneamente, posee por una parte la convicción realista de la posibilidad de la metafísica, de su necesidad y de su valor de certeza (no siempre, a veces de probabilidad), y por otra señala con humildad la limitación de sus capacidades (!). Emprende la tarea del sabio, declara, "quamvis proprias vires excedat" (*I,2* n.9).
[46] *I,25* (n.236).
[47] *II,15* (nn. 923 a. y 925 respectivamente).
[48] Por ejemplo: "rationi entis inquantum huiusmodi repugnat quod aliquid sit simul ens et non ens" (*I,84* n.708); "rationi autem entis repugnat oppositum entis, quod est non ens" (*II,22* n.983); "primo quidem contra rationem entis est quod entis rationem tollit. Tollitur autem ratio entis per suum oppositum (...) Oppositum autem entis est non ens" (*II,25* n.1019). Una exposición completa se encuentra en *II,83*: "Cum natura semper ordinetur ad unum, unius virtutis oportet esse naturaliter unum obiectum: sicut visus colorem et auditus sonum. Intellectus igitur cum sit una vis, est eius unum naturale obiectum, cuius per se et naturaliter cognitionem habet. Hoc autem oportet esse id sub quo comprehenduntur

omnia ab intellectu cognita: sicut sub colore comprehenduntur omnes colores, qui sunt per se visibiles. Quod non est aliud quam 'ens'. Naturaliter igitur intellectus noster cognoscit ens, et ea quae sunt per se entis inquantum huiusmodi; in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia, ut 'non esse simul affirmare et negare', et alia huiusmodi. Haec igitur sola principia intellectus noster naturaliter cognoscit, conclusiones autem per ipsa: sicut per colorem cognoscit visus tam communia quam sensibilia per accidens" (n.1678).

49 En las primeras obras, como *"De ente et essentia"*, no es tan definitivamente clara la emergencia del "esse ut actus". Ciertamente aun más nítidos que la misma *SCG* resultarán los últimos textos, como el *"De spiritualibus creaturis"* y todavía el *"De substantiis separatis"* (datado entre 1270 y 1273). Para el desarrollo de la cuestión, ver C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, ed. cit., pp. 172-203.

50 *I,28* (n.267).

51 *I,28* (nn.259-262).

52 Cfr. *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, l.V, lect.9 (ed. Cathala n.893): "Quia vero quaedam praedicantur, in quibus manifeste non apponitur hoc verbum 'est', ne credatur quod illae praedicationes non pertineant ad praedicationem entis, ut cum dicitur 'homo ambulat', ideo consequenter hoc removet, dicens quod in omnibus huiusmodi praedicationibus significatur aliquid esse. *Verbum enim quodlibet resolvitur in hoc verbum 'est', et participium.* Nihil enim differt dicere 'homo convalescens est', et 'homo convalescit', et sic de aliis. *Unde patet quod quot modis praedicatio fit, tot modis ens dicitur.*"

53 *III,9* (n.1933).

54 Puesto que aquí *Aristóteles* nos interesa en cuanto fuente de *TdA*, citamos según la versión latina de G. Moerbeke (en la ed. Cathala): (437) "Secundum se vero esse dicuntur, quaecumque significant figuras praedicationis. Quoties enim dicitur, toties esse significat. (...) Nihil enim refert, 'homo convalescens est', aut 'homo convalescit' (...) Similiter autem et in aliis. (438). Amplius autem esse significat quia verum; non esse quia non verum, sed falsum. Similiter in affirmatione et negatione, ut quod est Socrates musicus, quia hoc verum: aut quod non est Socrates albus, quia verum est".

55 La unidad en la multiplicidad de los entes la salvó Aristóteles mediante la *"analogía"*; pero en ella perdió de vista el esse y consideró como primer analogado la sustancia, de manera que la pregunta por qué es el ser resultará equivalente a preguntarse qué es la sustancia. Cfr. G. Reale, *Introduzione alla lettura della Metafisica*, in *Aristotele, La Metafisica*, Milano 1978, en especial pp. 25-33. Sobre la crítica heideggeriana a la metafísica occidental y su confrontación con Tomás de Aquino, ver C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, ed. cit., pp. 7-38; para el problema semántico, ver *ibidem*, pp. 151-169.

56 F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, disp. IV sect.3 n.6

57 *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, l.V lect.9 (ed. Cathala n.896): "Sciendum est autem quod iste secundus modus ('est' = cópula) comparatur ad primum, *sicut effectus ad causam*. Ex hoc enim quod

aliquid in rerum natura est, sequitur veritas et falsitas in propositione, quam intellectus significat per hoc verbum 'est' prout est verbalis copula. Sed, quia aliquid, quod est in se non ens, intellectus considerat ut quoddam ens, sicut negationem et huiusmodi, ideo quandoque dicitur esse de aliquo hoc secundo modo, et non primo. Dicitur enim, quod caecitas est secundo modo, ex eo modo quod vera est propositio, qua dicitur aliquid esse caecum; non tamen dicitur quod sit primo modo vera. Nam caecitas non habet esse in rebus sed magis est privatio alicuius esse. Accidit autem unicuique rei quod aliquid de ipsa vere affirmetur intellectu vel voce. *Nam res non refertur ad scientiam, sed e converso. Esse vero quod in sui natura unaquaeque res habet, est substantiale.* Et ideo, cum dicitur 'Sócrates est' si ille 'est' primo modo accipiatur, est de predicato substantiali. *Nam 'ens' est superius ad unumquodque entium,* sicut 'animal' ad 'hominem'. Si autem accipiatur secundo modo, est de predicato accidentali".

[58] Ver *"De ente et essentia"* (1252-1256), cap. I, ed. Leonina Roma 1976, t. XLIII pp. 369-370.

[59] V. gr. la presentación de la metafísica tomista que hace G. Fraile en *Historia de la filosofía,* Madrid 1960, tomo II p. 881 y sigs. También J. Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, Barcelona 1961, vol. II pp. 8-9, donde repite la distinción de Silvestre de Ferrara entre "ens ut nomen" (vacío de comprehensión y de toda actualidad) y "ens ut participium" (pura actualidad), de donde deriva coherentemente un *contingentismo absoluto* (p. 10). Todo esto en abierta contradicción con los textos aducidos en nuestro estudio; v. gr. "verbum enim quodlibet resolvitur in hoc verbum 'est', et *participium*" (*In Metaphys.* l.V, lect.9 ed. cit. n.893); contra el contingentismo ver *SCG II,30:* "Qualiter in rebus creatis esse potest necessitas absoluta" (las sustancias espirituales son necesarias por participación). No vamos a internarnos por los senderos (¡tan transitados!) del oscurecimiento del "esse" por la escolástica (ya desde la introducción del binomio "essentia-existentia" por Egidio Romano y Enrique de Gante, tenidos por fieles expositores del tomismo). Sobre todas estas vicisitudes remitimos a los estudios de C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione,* ed. cit., p. 254 sigs.; *Partecipazione e causalità,* ed. cit. p. 603 sigs.; *Introduzione a san Tommaso. La metafisica tomista e il pensiero moderno,* Milano 1983 pp. 131-155 y 325-354.
Un ejemplo de crítica explícita a *Avicena*: "Sed in primo quidem non videtur dixisse recte. Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen 'ens' quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia". (*In Metaphys.* l.IV lect.2 ed. cit. n.558).
Otra crítica a Avicena consiste en señalar que, aun como predicamento al cual compete "inesse", al accidente se le predica el esse "secundum se" y no "secundum accidens"; a los accidentes les pertenece intrínsecamente el esse (in alio), cfr. *op. cit.*, l.V, lect.9 n.894.

[60] V. gr.: "substantia quae est genus, non est ipsum esse" (*SCG I,25* n.229).

61 *I,23* (n.214).

62 *I,28* (n.264).

63 En realidad el *Pseudo-Dionisio,* si bien proporciona la noción intensiva del esse en el mundo finito, para Dios reserva la prioridad metafísica del Bonum (según el neoplatonismo que lo inspira). Es de notar la inversión que realiza *TdA*, a pesar de la autoridad patrística que le reconocía a esta fuente; al proyectar la continuidad emergente al "Esse Purum" dice que se sigue la vía que arriba a Dios desde los efectos creados (cfr. *In librum "De divinis nominibus expositio* V, ed. Pera nn. 612-635).

64 Para la noción de "Absoluto" en *TdA* y Aristóteles, cfr. M. Sánchez Sorondo, *Aristotele e s. Tommaso,* P.U.L. Roma 1981, pp. 19-56.

65 *De veritate* q. XXIX a.3

66 Cfr. *I,43* (n.357; para el uso de "plenius" n.364); también *II,52* (n.1274). Ver también el uso de *"intensive"* como calificativo de perfección óntica en *Summa Theologiae* I q.93 a.2 ad 3.

67 *II,53* (nn.1282-1286).

68 No corresponde a la noción de "esse" que encontramos en TdA la identificación del "ente" con la "esencia posible", es decir: ente = esencia = indiferente al acto de ser = pura posibilidad, de modo que la primacía corresponda al posible (como el no-contradictorio lógico), tal que el esse ut actus sea sólo su actualización. Este esencialismo (cfr. C. Wolff, *Ontologia*, ed. 1736 p. 134) lleva, por identificar el ente, con una abstracción lógica vacía de contenido y de realidad, a la asimilación del ente al pensamiento, con la sola condición de la no-contradicción interna.

69 En *II,5* (n.877) que oficia de introducción al libro segundo expone este "ordo dicendorum": "Erit autem hic prosecutionis ordo, ut primo agamus de productione rerum in esse (cap. seq.); secundo, de earum distinctione (cap. 39); tertio vero de ipsarum rerum productarum et distinctarum natura, quantum ad fidei pertinet veritatem (cap. 46)".

70 En *III,1* que oficia de proemio al libro tercero.

71 Cuando a fines del s. XIX se comenzó con métodos más modernos el estudio de TdA, Z. González acuñó la expresión de "verdad fundamental de la filosofía cristiana" para la distinción real (cfr. su *Philosophia elementaria*, Madrid 1868, vol. II p. 50). Un importante eco de este juicio será la célebre obra de N. del Prado, *De veritate fundamentali philosophiae christianae,* Fribourg, 1911).

72 Cfr. *Analytica Posteriora* II,7 (92 b 10). Por una parte cree encontrar la distinción real en Aristóteles F. X. Maquart, *Aristote n'a-t-il affirmé qu'une distinction logique entre l'essence et l'existence?*, in *RT* (1926) pp. 62-72; por otra parte la niega L. Rougier en *La scolastique et le thomisme,* Paris 1925, p. 208 sigs.

73 Al respecto se puede ver E. Gilson, *L'être et l'essence,* Paris 1962; también *El ser y los filósofos,* Pamplona 1979 y sus *Notes sur le vocabulaire de l'être: 1) ens et quod est, 2) essentia, 3) existentia,* in *MSt* 8 (1946) pp. 151-158. Asimismo A. Marc, *L'idée de l'être chez S. Thomas et dans la scolastique posterieure,* Paris 1932. Para el período ss. IV-XIII ver J. Rosanas, *Sentido del axioma escolástico "omne quod est citra Primum est compositum ex quod est et quo est",* in *Ciencia y Fe* 4 (1948) pp. 56-83.

[74] Sobre la distinción real en el debate interno del tomismo de este siglo la bibliografía es extensísima. Actualmente el tema ha dejado de suscitar interés en los estudiosos. Nos parece que la polémica arrojó como fruto histórico mostrar con evidencia la afirmación de la distinción real en los textos del Aquinate, sobre todo en la precisión del esse como "actus essendi". Para una visión completa remitimos a C. Fabro, *Esegesi tomistica*, P.U.L. Roma 1969 pp. 71-136; y G. Giannini, *Tesi di ontologia tomista*, P.U.L. Roma 1980 pp. 31-46.

[75] Cfr. A. del Cura, *La accidentalidad sui generis de la existencia creada*, in *EFil* I (1951-1952) pp.45-62, que analiza los textos de Alafarabi, Avicena, Algazel y Averroes. Asimismo los actualizados estudios incluidos en las *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, Madrid 1979 dos vol., en especial los trabajos de C. Giacon, A. Tognolo y N. Ushida.

[76] Dice *TdA*: "Quamvis autem simplicitatem cause prime omnes concedant, tamen compositionem forme et materie quidam nituntur inducere in intelligentias et in animam; cuius positionis auctor videtur fuisse Avicebron, auctor libri Fontis vite" (*De ente et essentia* IV, 3-8). Para esta polémica, ver Roland-Gosselin, *Le "De ente et essentia" de saint Thomas d'Aquin*, Le Saulchoir 1926, passim. El texto latino fue publicado por C. Baeumker, *Avicembrolis (Ibn Gebirol) Fons vitae ex arabico in latinum translatus*, Münster 1895.

[77] *De ente et essentia* IV. Tanto el argumento lógico (por precisión de las nociones de essentia y esse) como el de la causalidad, denotan un fuerte *influjo aviceniano*, de marcado acento extrinsecista. Cfr. M-D. Philippe, *Le probleme de l'ens et de l'esse (Avicenne et saint Thomas)* Paris 1975.

[78] La sistematización la tomamos de C. Fabro, *La nozione...*, ed. cit. p. 212 sigs. Los principales textos son: 1) *In Sent.* I d.2 q.1 a.1 ad 2; d.3 q.4 a.1 - 2) *In Sent.* I d.8 q.5 a.2 - 3) *In Sent.* I d.38 q.1 a.3 - 4) *In Sent.* I d.48 q.1 a.1 sol. - 5) *In Sent.* II d.37 q.1 a.2.

[79] "(...) actus autem qui mensuratur aevo, scilicet ipsum esse aeviterni, differt ab eo cuius est actus *re* quidem, sed non secundum rationem sucessionis, quia utrumque sine sucessione est (...). esse autem quod mensuratur aeternitate, est idem *re* cum eo cuius est actus, sed differt *tantum ratione*". (*In Sent.* I d.19 q.2 a.2 co).

[80] Cfr. *De veritate* q. VIII a.8; q.II a.1; q.XXI a.5. Asimismo afirma la distinción *real* entre 'quod est et esse' y *de razón* entre género y diferencia: "(...) omne quod est in genere substantiae est compositum *reali compositione* eo quod id quod est in praedicamento substantiae est in suo esse subsistens, et oportet quod esse suum sit aliud quam ipsum (...); et ideo omne quod est directe in praedicamento substantiae, compositum est saltim ex esse et quod est" (*De veritate* q.XXVII a.1 ad 8).

[81] Ed. Calcaterra n.10-11. Sobre las hipótesis acerca de las fuentes boecianas para la distinción cfr. L. Obertello, *Severino Boezio*, Genova, 1974, vol. I pp. 634-641.

[82] "Dicit ergo primo, quod diversum est esse et id quod est. Quae quidem diversitas *non est hic referenda ad res*, de quibus adhuc non loquitur, sed ad ipsas rationes seu intentiones. Aliud autem significamus per hoc quod dicimus esse et aliud per hoc quod dicimus id quod est; sicut et

aliud significamus cum dicimus 'currere', et aliud per hoc quod dicitur 'currens'. Nam 'currere' et 'esse' significantur in abstracto, sicut et 'albedo'; sed 'quod est', idest 'ens' et 'currens' significatur sicut in concreto, velut 'album' (...). et ideo sicut possumus dicere de eo quod currit, sive de currente, quod currat, inquantum subiicitur cursui et participat ipsum; ita possumus dicere quod 'ens', sive 'id quod est', *sit, inquantum participat actum essendi"* (*In librum Boëtii "De Hebdomadibus" expositio*, lect. II, ed. Calcaterra nn. 22-23).

83 "Sed id quod est, sive ens, quamvis sit communissimum, tamen concretive dicitur; et ideo participat ipsum esse, non per modum quo magis commune participatur a minus commune, sed participat esse per modum quo concretum participat abstractum (...) Sed ex hoc aliquid est quod suscipit ipsum esse (...) Unde relinquitur quod id quod est, aliquid possit participare, ipsum autem esse non possit aliquid participare " (*ibidem*, n.24).

84 Sólo en *SCG III,69* encontramos una refutación a la tesis de *Avicebrón* que negaba actividad real a los cuerpos.

85 Otro dato a computar es que para esta cuestión no hace comparecer el *Liber "De Causis"* como lo hará en los textos de su última etapa. En realidad el uso del *"De Causis"* en nuestra *SCG* no es muy abundante.

86 *II,52* (n.1281).

87 "Hanc etiam veritatem Catholici Doctores professi sunt. Ait namque *Hilarius*, in libro 'De Trinit' (VII, 11): Esse non est accidens Deo, sed subsistens veritas, et manens causa, et naturalis generis proprietas. *Boëtius* etiam dicit, in libro 'de Trin' (cap. II), quod divina substantia est ipsum esse et ab ea est esse" (*I,22* n.212).

88 *II,54* (n.1294). Más adelante: "ex ipsa substantia (...) et esse, quae etiam potest dici ex quod est et esse; vel ex quod est et quo est" (n.1295). En *I,22* hablaba de "essentia" o de "quidditas vel natura". El matiz radica en que "quod est" designa la "esencia concreta", el sujeto: en el ángel se identifica con la "quidditas" (el sujeto es su forma).

89 v. gr. *In Sent.* II d.3 q.1 a.1; *De spiritualibus creaturis* q. unica a.1

90 *II,52* (n.1274).

91 En una primera redacción que luego fue corregida por él mismo, TdA habla de "esse substantiale et esse accidentale"; en el texto definitivo aún permanece este modo de entender: por una parte el esse como "esse essentiae" según los modos predicamentales, por otra el "esse" que es recibido en ese sujeto (como acto en la potencia).

92 *II,52* (n.1275).

93 En los manuscritos se ve eliminada aquí la palabra *"diversimode"*, cfr. *Appendix*, ed. Leonina, vol. XIII p. 56.

94 Aquí incluyó *"vel species"* (luego suprimida): no alteraría el sentido la prolongación del ejemplo a la participación de los individuos a la especie, como en *In Boëtii De Hebdomadibus*, lect. II n.24.

95 *II,52* (n.1276).

96 "Adhuc, sicut est esse duo corpora omnino infinita..." (*Appendix*, ed. cit., p. 56).

97 *II,52* (n.1277).

98 *Ibidem* (n.1278).

99 "Amplius. Omne quod est per se inquantum huiusmodi non est per aliud, potest autem id quod est per se secundum unum, esse per aliud secundum aliud, sicut homo est quidem rationalis per se, sensibilis autem inquantum est animal, et aër est quidem subtilis per se, lucidus autem actu per aliud. Unumquodque autem separatum est per se secundum quod separatum est, haec enim est sua substantia, quae est per se unicuique. *Illud igitur quod est separatum is unoquoque separato inest ei per se et non per aliud.* Si ergo esset aliquid in quo natura humana esset separata, sicut Plato ponebat ideam hominis, non esset homo per aliud quasi aliud participans, esset autem animal per aliud et ens per aliud, quia natura animalis et entis in eo non esset separata. Si igitur aliquid est *quod est ipsum suum esse separatum, hoc nullo modo est per aliud.* Non ergo est causatum, hoc enim causatum dicimus quod est per aliud. Nulla igitur substantia causata est suum esse." (*Appendix*, ed. cit., p. 56).

100 "Adhuc. Omne quod habet aliquid ab altero comparatur ad illud quod ab altero habet sicut potentia ad actum et sicut subiectum ad propriam perfectionem (...). Omne autem ens aliud a Deo habet esse ab Ipso (...). Substantia igitur cuiuslibet entis comparatur ad ipsum esse eius sicut potentia et subiectum ad perfectionem ad actum. Nulla igitur res causata est suum esse.

Quamvis autem omnis substantia creata comparetur ad suum esse ut potentia ad actum, non tamen in qualibet substantia creata est potentia ad esse et ad non esse propter hoc quia quod potest esse potest non esse. Esse enim est talis actus qui perfecit totam potentiam substantiae intellectualis, et sic non remanet potentia ad non esse.

Nec iterum opinandum est quod ipsam substantiam suam non habeat substantia intellectualis a Deo sicut et suum esse, quia dicimus quod est in potentia ad suum esse quod habet a Deo. Hoc enim est substantiam esse a Deo quod substantiae acquiri esse per Deum, non quemadmodum materia praexistenti acquiritur esse ab agente per novam formam quam acquirit, quia materiae potentia ad formam est potentia ad hoc praexistens habens esse alterius modi sub alia forma; sed potentia quae intelligitur in substantia tota respectu sui esse est ad *esse simpliciter*, quia determinatio essendi est per ipsam naturam substantiae, et ita non potest intelligi sic in potentia substantia quaelibet ad suum esse sicut praexistens actui, sed sicut *perfecta per actum essendi.*" (*Appendix*, ed. cit. p. 56).

101 *II,52* (n.1279).

102 *Appendix*, ed. cit., p. 57.

103 *II,52* (n.1280).

104 La primera redacción introducía en este lugar: "sicut calor igni"; en el texto definitivo suprimió la comparación (sobreentendida más abajo) y en cambio colocó la referencia directa al tema del argumento: "esse enim (...) ostensum est." (*Appendix*, ed. cit., p. 57).

105 "Amplius. Si aliqua dispositio ab aliquo agente producatur in aliquibus rebus, id quod est principium talis dispositionis in rebus recipientibus convenit agenti secundum propriam suam naturam, sicut raritas causatur in corporibus ab igne, est autem principium raritatis in corporibus rariefactis calor, hoc enim corpora rarefiunt, et ideo calor convenit igni

secundum suam naturam. Esse autem actu est dispositio inventa in rebus omnibus a Primo Agente, hic enim est proprium agenti quod faciat esse actu. Ipsum autem esse est per quod omnia fiunt actu, nam et *ipsae formae vel actus sunt in potentia et non in actu antequam perveniatur ad esse.*" (*Appendix*, ed. cit., p. 57).

106 *II,52* (n.1273). Curiosamente, Marxuach en su artículo *(Non videtur...)* que comenta *SCG* II,52 para negar la distinción real en TdA, cita este párrafo omitiendo el "idem", con lo cual invierte el sentido de la expresión.

107 Por ello nos parece que no refleja adecuadamente la doctrina de TdA el enfoque de este capítulo que realiza *Silvestre de Ferrara*, quien entiende el "esse" tomista como "esse actualis existentiae" (cfr. su *Commentaria in SCG II,52*, ed. Leonina, vol. XIII p. 388 sigs.). Así el Ferrariense considera solamente la actualización de la esencia, olvidando su principio intrínseco (el acto participado), con lo cual la dependencia respecto al Esse Subsistens resulta extrínseca.

108 En la última etapa TdA reservará el término "ente" para el finito, en la siguiente definición: "ens autem dicitur id quod finite participat esse" (*In librum De Causis expositio* VI, ed. Pera n.175).

109 *In librum Boëtii De hebdomadibus expositio* lect. II, ed. cit. n.24.

110 *I,28* (n.260).

111 *I,32* (n.288). L. B. Geiger (en *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1942, p. 12) propone leer "ad modum *participantis*", para señalar la clara distinción con el otro miembro: "secundum omnem perfectionis modum", de manera que se destaque que la limitación viene del sujeto recipiente (la esencia). Esto supondría sugerir un lapsus calami de TdA que creemos innecesario. El manuscrito vaticano (codex 9850) dice *"participati"*, como correctamente transcribe la ed. Leonina Maior (*Appendix*, p. 10); más aún, se trata de una línea introducida en una segunda y definitiva redacción.
Nos parece que la sugerencia de Geiger daría una lectura más explícita de la posición que, por otra parte, es clara en el conjunto de las obras de TdA, incluida la *SCG* (ver por ej. *I,26* n.239; *I,43* n.360; *II,94* n.1803). Respecto a la observación de que la lectura *"participati"* suena tautológica, nos parece que esto es así sólo si se lee aisladamente, en cambio cobra sentido en la contraposición con el segundo término: en la participación se tiene la perfección "en parte", no según la medida de la perfección en sí misma pura. Optamos por mantener la lectura leonina y dejamos para iluminar con otros textos lo que aquí queda *implícito*: que la limitación de parcialidad no le viene de la perfección misma sino del sujeto receptor.

112 El "Esse Subsistens" trasciende la capacidad de nuestra facultad cognoscitiva, y sólo lo conocemos mediata y analógicamente (cfr. *I,34*). "Causa Prima est supra ens, inquantum est ipsum esse infinitum. Ens autem dicitur id quod finite participat esse et hoc est proportionatum intellectui nostro" (*In librum "De Causis" expositio*, lect. VI ed. cit. n. 175).

113 "Amplius. Ipsum esse absolute consideratum infinitum est: nam ab infinitis et infinitis modis participari possibile est. Si igitur alicuius esse sit finitum, oportet quod limitetur esse illud per aliquid aliud quod sit aliqualiter causa illius esse" (*I,43* n.363), así reza el texto autógrafo.

Posteriores códices presentan aquí una aclaración: "vel receptivum eius", la cual sería una interpolación no de la mano de TdA sino posiblemente de un secretario suyo, como explicitación coherente (cfr. ed. Leonina Maior vol. XIII p. 124, 22 b).

114 "*Ex hoc* autem evidenter apparet quod in substantiis intellectualibus creatis est compositio actus et potentiae" (*I,53* n.1282). El "ex hoc" se refiere al cap. 52, donde estableció la distinción real de esse y esencia.

115 "In quocumque enim inveniuntur aliqua duo quorum unum est complementum alterius, proportio unius eorum ad alterum est sicut proportio potentiae ad actum: nihil enim completur nisi per proprium actum. In substantia autem intellectuali creata inveniuntur duo: scilicet substantia ipsa et esse eius, quod non est ipsa substantia, ut ostensum est (cap. praec.). Ipsum autem esse est complementum substantiae existentis: unumquodque enim actu est per hoc quod habet esse. Relinquitur igitur quod in qualibet praedictarum substantiarum sit compositio actus et potentiae." (*I,53* n.1283).

116 "Amplius. Quod inest alicui ab agente oportet esse actum: agentis enim est facere aliquid actu. Ostensum est autem supra (cap. 15) quod omnes aliae substantiae habent esse a Primo Agente: et per hoc ipsae substantiae causatae sunt quod esse ab alio habent. Ipsum igitur esse inest substantiis causatis ut quidam actus ipsarum. Id autem cui actus inest, potentia est: nam actus, inquantum huiusmodi, ad potentiam refertur. In qualibet igitur substantia creata est potentia et actus." (*ibidem* n. 1284).

117 "Item. Omne participans aliquid comparatur ad ipsum quod participatur ut potentia ad actum: per id enim quod participatur fit participans actu tale. Ostensum autem est supra (cap. 15) quod solus Deus est essentialiter ens, omnia autem alia participant ipsum esse. Comparatur igitur substantia omnis creata ad suum esse sicut potentia ad actum." (*ibidem* n.1285).

118 "Praeterea. Assimilatio alicuius ad causam agentem fit per actum: agens enim agit sibi simile inquantum est actu. Assimilatio autem cuiuslibet substantiae creatae ad Deum est per ipsum esse (...). Ipsum igitur esse comparatur ad omnes substantias creatas sicut actus earum. Ex quo relinquitur quod in qualibet substantia creata sit compositio actus et potentiae" (*ibidem* n.1286).

119 Cfr. *II,17* (nn.946-950).

120 "Potentia activa ad agere est, potentia pasiva ad esse" (*II,25* n.1010). El ente compuesto sólo tiene potencia activa en la medida que tiene el acto de ser.

121 A mayor pasividad de parte de la potencia mayor actividad se requiere del acto, cfr. *I,43* (n.368 a) y *II,60* (n.1388).

122 "Inter actum autem et potentiam talis est ordo quod, licet in uno quod quandoque est potentia quandoque actu, potentia sit prior tempore quam actus, licet actus sit prior natura; tamen simpliciter loquendo oportet actum potentia priorem esse, quod patet ex hoc, quod potentia non reducitur in actum nisi per ens actu" (*II,16* n.942).

123 "Praeterea. Omne quod est, in eo quod est vel quale quid est, actu est et similitudo Primi Actus est, et ex hoc nobilitatem habet. Quod etiam potentia est, ex ordine ad actum, nobilitatis est particeps" (*I,70* n.594).

124 Cfr. *II, 7 y 8* (passim).

125 Cfr. *I,42*. Todo el capítulo ("Quod Deus est Unus") considera dieciséis argumentos. Aquí nos parece suficiente reportar los dos primeros. "Non enim possibile est esse duo summe bona. Quod enim per superabundantia dicitur, in uno tantum invenitur" (n.336). "Ostensum est Deum esse omnino perfectum, cui nulla perfectio desit. Si igitur sunt plures dii, oportet esse plura huiusmodi perfecta. Hoc autem est impossibile: nam si nulli eorum deest aliqua perfectio, nec aliqua imperfectio admiscetur, quod requiritur ad hoc quod aliquid sit simpliciter perfectum, non erit in quo ad invicem distinguantur" (n.337).

126 Cfr. *In VIII libros Physicorum Aristotelis expositio* VIII lect.21 (ed Maggiolo n.1153).

127 La articulación de estos textos resulta iluminadora: "Scire igitur oportet quod diversae rerum species gradatim naturam entis possident. Statim enim in prima entis divisione invenitur hoc quidem perfectum, scilicet ens per se et actu: aliud vero imperfectum, scilicet ens in alio et ens in potentia" (*II,95* n.1807). "Omnis res est per hoc quod habet esse. Nulla igitur res cuius essentia non est suum esse, est per essentiam suam, sed participatione alicuius, scilicet ipsius esse" (*I,22* n.210).

128 *I,22* (n.210).

129 Cfr. *II,54* (passim). Como elaborada condensación de este capítulo transcribimos estos parágrafos conclusivos: "In substantiis autem intellectualibus, quae non sunt ex materia et forma compositae (...) sed in eis ipsa forma est substantia subsistens, forma est *'quod est'*, ipsum autem esse est actus et *'quo est'* (n.1293). Et propter hoc in eis est unica tantum compositio actus et potentiae, quae scilicet est ex substantia et esse, quae a quibusdam dicitur ex *'quod est'* et *'esse'*; vel ex *'quod est'* et *'quo est'* (n.1294). In substantiis autem compositis ex materia et forma est duplex compositio actus et potentia: prima quidem ipsius substantiae, quae componitur ex materia et forma; secunda vero ex ipsa substantia iam composita et esse, quae etiam potest dici ex *'quod est'* et *'esse'* vel ex *'quod est'* et *'quo est'*" (n.1295).

130 "Tollitur autem ratio entis per suum oppositum (...) Oppositum autem entis est non ens" (*I,25* n.1019). Ver también la explicitación del principio de no-contradicción en *I,84* (n.708) y *II,37* (n.1132).

131 En *II,34* recoge una *objeción* que quiere explicar el ente sintético por la autosustentación de la potencia pasiva, lo que sería otro modo de salvar la unidad del esse a través de un sujeto pasivo que ya tiene el esse de modo eterno, de manera que no habría el aparecer el esse desde nada sino el cambio dentro del esse. "Omne quod de novo esse incipit, antequam esset, possibile erat ipsum esse: si enim non, impossibile erat ipsum esse, et necesse non esse; et sic semper fuisset non ens et nunquam esse incoepisset. Sed quod est possibile esse, est subiectum potentia ens. Oportet igitur ante quodlibet de novo incipiens praeexistere subiectum potentia ens. Et cum hoc in infinitum procedere non possit, oportet ponere aliquod primum subiectum quod non incoepisset esse de novo" (n.1108). La *respuesta* de *II,37* supone la distinción entre essentia y esse-ut-actus para la clarificación de la potencialidad pasiva de la esencia. En cambio

al "posible" lo llama *"secundum nullam potentiam"* ya que remite como a su fundamento a la Potencia Activa que se identifica con el Esse Subsistens, de sí es pura no-contradicción. En la argumentación remite a *Metafísica V,12* (1019 b, 21-27), haciendo una interpretación extensiva del texto aristotélico, que no contempla el comienzo absoluto del ser (frente al no-ser). "Ex hoc etiam patet quod non oportet aliquam potentiam passivam praecedere esse totius entis creati, ut tertia ratio concludebat (se refiere a la objeción de n.1108). Hoc enim est necessarium in illis quae per motum essendi principium sumunt: eo quod motus est actus existentis in potentia. Possibile autem fuit ens creatum esse, antequam esset, per potentiam Agentis, per quam et esse incoepit. Vel propter habitudinem terminorum, in quibus nulla repugnantia invenitur; quod quidem *possibile secundum nullam potentiam dicitur*, ut patet per Philosophum, in V Metaph." (n.1132). En *II,18* (n.954 c) había hecho ver que las formas no tienen subsistencia sino en el seno del ente compuesto.

132 Cfr. *II,101* (n.1859 c).

133 Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín 1951, 28 B 6.

134 *Ibidem*, 28 B 8.

135 La "tercera vía" es la que descubre que "luz" y "noche" se reintegran en la unidad del ser, que ninguna es la nada. Cfr. M. Untersteiner, *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, 2ª reed. Firenze 1979, *Introduzione* pp. XXVII-CXCIX. Sobre el fragmento 9, cfr. Zeller-Mondolfo, *La filosofía dei greci nel suo sviluppo storico*, Parte I vol. III *Eleati* (a cura di G. Reale) Firenze 1967, pp. 250 sigs. - 313 sigs.

136 Cfr. *Fedón*, 99 e-100 d.

137 Cfr. *República* 1. V-VII (passim).

138 G. Reale, *Storia della filosofia antica*. 4ª ed. Milano 1982, vol. II, p. 47.

139 Cfr. *República*, 508 a.

140 El Bien procura el ser y la sustancia (τὸ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν); no siendo el Bien una sustancia o esencia (οὐσία), sino superior en dignidad y poder (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας). Cfr. *República* 508 e - 509 b.

141 Ver especialmente la segunda parte del *Parménides*.

142 Cfr. *Sofista* 254 a - 259 b. Ver A. Dies, *La définition de l'être et la nature des idées dans le 'Sophiste' de Platon*, 2ª ed. Paris 1932.

143 Cfr. *Sofista*, 247 d-e.

144 Cfr. H. Kraemer, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milano 1982, pp. 151-238; K. Gaiser, *Platone come scrittore filosofico*, Napoli 1984, pp. 31-54.

145 Esta interpretación de la protología platónica se apoya en los mismos textos que acabamos de citar, especialmente *República* 508 b - 509 e. Cfr. G. Reale, *Per una rilettura di Platone*, Milano 1984, pp. 152-179.

146 Cfr. Aristóteles, *Metafísica I,6* (987 b 18 - 988 a 14). Esta versión del último Platón sería confirmada por *Teofrasto, Metafísica* VI b. Cfr. G. Reale, *Teofrasto e la sua aporetica metafisica*, Brescia 1964.

147 Cfr. *Timeo*, 50 a - 52 b. Por ello el sensible es un intermedio entre el ser y el no-ser (μεταξὺ οὐσίας τε καὶ τοῦ μὴ εἶναι). Cfr. *República* V, 478 e - 479 d

148 Cfr. *Timeo*, 51 b.

149 Diogenes Laercio, *De clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmatibus libri decem* V, 1: "Οὗτος γνησιώτατος τῶν

Πλάτωνος μαθητῶν" (ed. Didot. Paris 1929, p. 111, 5-6).

150 Cfr. *Metafísica XIV,2* (passim).

151 Cfr. *ibidem IV,2* (1003 a).

152 Para mayor abundamiento remitimos a J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics,* Toronto 1963; también P. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles,* Paris 1962,trad. esp. Madrid 1974, en especial pp. 140-243.

153 Cfr. *Metafísica I,6* (987 b - 988 a). Más analíticamente *XIV,2.*

154 Cfr. *Metafísica XIV,2* (1089 a 1-15).

155 Cfr. *Ibidem XIV,2* (1089 b 1-21).

156 Sobre el particular nos parece que conserva su valor la obra de F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles,* reed. Darmstadt 1960, aunque se pueda dejar abierta la disputa sobre si la enumeración de las categorías estaba inacabada (como opinan Prantl y Aubenque).

157 El libro noveno de la *Metafísica* constituye casi una monografía sobre el binomio acto-potencia; en el cap. octavo se encuentra el célebre teorema de la prioridad del acto sobre la potencia.

158 Cfr. *Metafísica VII,1* (1028 b, 2-7).

159 Cfr. *ibidem XII, 6-7.*

160 Cfr. G. Reale, *Introduzione,* en su trad. ital. de la *Metafísica,* Milano 1978 p. 37. Por la misma interpretación se pronunciaba D. Ross en su clásica obra *Aristóteles,* London 1923 trad. esp. Bs. As. 1981, pp. 256-267. En sentido contrario, trató de descubrir en Aristóteles el concepto de creación F. Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles,* reimp. Darmstadt 1967, pp. 234-250 (donde dedica al tema un apéndice especial).

161 Cfr. *Metafísica XII,9* (1074 b, 34-35).

162 Es certera en este sentido la afirmación de C. Fabro: "L'istanza teoretica di Parmenide ha avuto uno strano destino: quello di aver trovato una precisa risposta e struttura soltanto (...) nel pensiero tomistico." (*Partecipazione e causalità*, ed. cit., p. 98).

163 El panorama de las obras cronológicamente atingentes es el siguiente. No cita a Parménides ni en *De ente et essentia,* ni en *In Boëtii De Trinitate et De Hebdomadibus Expositio,* ni en las *QQ.DD. De potentia.* En *De veritate* (q.I a.2, 22) se lo puede entender implícitamente incluido en la crítica a aquellos antiguos que erróneamente creían que lo real era como estaba en el pensamiento. En *In Sent.* (II d.17 q.1 a.1, que es paralela a *SCG I,26*) lo cita expresamente como representante del *monismo* y antecesor de David de Dinant. Casi un decenio después, hacia el año 1272 en *In Aristotelis librum 'De caelo et mundo' expositio,* habiendo leído a *Simplicio* (y, en su reporte, a los presocráticos), dirá que el error de Parménides fue confundir el plano físico con el metafísico, y atenuará la crítica aristotélica a una intención clarificante para evitar la confusión a que llevarían las expresiones parmenídeas en una lectura superficial; asimismo, resaltará entonces el descubrimiento parmenídeo del "ipsum ens, quod scilicet est per essentiam suam, est ingenitum et incorruptibile et omnino immobile" (*op. cit.* 1, II lect.2, ed. Spiazzi n.553).

164 En el estudio de *SCG* encontramos un uso frecuentísimo del Pseudo-

Dionisio (alrededor de ochenta veces), lo cual compagina con la cronología que data la redacción de la *In De divinis nominibus expositio* como contemporánea a la de *SCG II-IV* (es decir 1261-1264).

165 Entre citas explícitas e implícitas del *Liber "De Causis"* en *SCG* relevamos alrededor de veintiséis; una de especial valor en esta problemática. Por otra parte, cabe indicar que al tiempo de la redacción de *SCG* no conocía TdA la identidad del origen del 'De Causis'; un decenio más tarde elaborará su *Expositio* en base al estudio comparado con la *Elementatio Theologica* de Proclo, traducida en 1268 por Guillermo de Moerbeke. En *SCG I,26* (n.247) llama "commentator" al autor del *De Causis*, con lo cual evidencia que no aceptaba la pseudo-autoría aristotélica pero que aún no había identificado el origen del texto.

166 El prof. Fabro se ha ocupado detalladamente de este particular, indicando que la tesis del "concordismo" platónico-aristotélico (de neto corte neoplatónico) se ve reflejada cada vez más en las obras de TdA en el desarrollo de su especulación al paso de los años. Ver en especial: *La nozione metafisica di partecipazione*, ed. cit., pp. 43-120 y 338-361.

167 "Ex his autem confutatur Quorundam error qui dixerunt Deum nihil aliud esse quam esse formale uniuscuiusque rei" (*I,26* n.237).

168 En la misma dirección de *David de Dinant* encontramos otro profesor de París, *Almarico de Bene* (muerto entre 1206 y 1207), citado por TdA en *S. Th. I* q.3 a.8. Sin embargo ambos difieren en el tipo de monismo. El primero provendría del hilemorfismo aristotélico leído a través de Alejandro de Afrodisia y con un fondo neoplatónico. El segundo es de neto corte neoplatonizante (de la escuela de Chartres) con fuerte influjo de Calcidio, Boecio y Scoto Eriúgena; Almarico fue condenado por el concilio de París de 1210, confirmado por el IV concilio Lateranense en 1215 (Dz-Sch 808). Al respecto cfr. *Autour du décret de 1210: vol. I David de Dinant. Etude sur son panthéisme matérialiste (G. Thery), vol. II Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence de sa nóetique (G. Thery), vol. III Amaury de Bène. Etude sur son panthéisme formel (G. C. Capelle)*, Paris, 1925-1932. También A. Birkenmajer, *Decouverte de fragments manuscrits de David de Dinant*, in *RevNeoescPh* 35 (1933) pp. 220-229.

169 *I,26* (n.238)

170 *Ibidem* (n.239).

171 Cuando *I,26* (n.239) dice: *"sed est ipsa natura"*, la edic. Leonina Maior, dejando así el texto como el verosímilmente original (pues falta este capítulo en el autógrafo vaticano) advierte que algunos antiguos códices añaden: *"seu essentia divina"*; a su vez el editor P. Marc también advierte que allí se precisa "aliqua determinatio (...) saltem *divina*". Nosotros pensamos que no es necesaria ninguna adición. Hay que entender el texto en el esquema de la participación del esse; de modo que la 'natura' se refiere a la *'natura essendi'*: es decir, el mismo Esse Separado. Cfr. *I,50* (n.418), también la primera redacción del quinto argumento de *II,52* (*Appendix*, ed. cit. p. 56). También *S. Th.* I q.45 a.5 ad 1 y *Quodl.* III q.1 a.1 co. La subsistencia de Dios como Acto Puro no le viene de la perfección absoluta de su Esencia, sino de la identidad real de su Esencia y su Esse: sólo el Ipsum Esse, la Ipsa Natura Essendi es Perfección

Separada Real per Essentiam, que encierra toda la perfección del esse.

172 Cfr. *I,26* (n.240).

173 *I,26* (n.241).

174 *Ibidem* (n.242).

175 *Ibidem* (n.243).

176 *Ibidem* (n.244 b).

177 *TdA* encuentra la base de este error en una interpretación equivocada del texto pseudodionisiano de *Caelestis Hierarchia* cap. IV: "esse omnium est superessentialis Divinitas"; en la refutación se limita a un análisis del texto para esclarecer la lectura del mismo. Remarca la trascendencia indicada por la preposición *"super"*, y la confirma con otro texto pseudodionisiano (*De divinis nominibus* P. G. III, 644 A-B) que expresa la trascendencia de la participación negando la mezcla unívoca y recurriendo a la causalidad: "Excedit autem et haec omnium Causae, Divinitatis imparticipabilitas, eo quod neque tactus eius est, neque alia quaedam ad partes commiscendi communio" (ed. Pera nn. 51-52). Al mismo planteo había dado la misma solución en *In Sent.* I d.8 q.1 a.2 introduciendo un texto de s. Bernardo: "Deus est esse omnium non essentiale sed causale" (*In Cant. sermones* IV,4). La interpretación aquí criticada por TdA es atribuida al mismo Aquinate como doctrina suya por K. Kremer, quien proyecta en la metafísica tomista un modelo plotiniano (cfr. *Die Neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden, 1966, pp. 402-403); los textos aquí citados descalifican esa hermenéutica.

178 *I,26* (n.247). El texto aducido del *"De Causis"* es la prop. IX (ed. Pera n.91); en la respectiva *Expositio* TdA desarrolla ampliamente esta tesis (ed. cit. nn.233-235). En un texto paralelo y relativamente contemporáneo (*De potentia* q. VII a.2 ad 5) también recurre al *"De Causis"*.

179 Para estos errores ver *I,26* (nn.248 y 249 respectivamente). La identificación de David de Dinant en el tercero la encontramos explícita en *S.Th. I* q.3 a.8.

180 *I,28* (nn. 259-260).

181 Cfr. *I,34* (nn. 297-298).

182 *Metafísica I,9* (991 a, 20-22): "τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτά εἶναι καὶ *XIII,4* (1079 a, 4-5): "ἔτι καθ' οὕς τρόπους δείκνυται ὅτι ἔστι τὰ εἴδη, κατ' μετέχειν αὐτῶν τἆλλα κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς"; οὐδένα φαίνεται τούτων"; *XIII,5* (1079 b 24-26): "τό δε λέγειν παραδείγματα εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν τὰ ἄλλα κενολογεῖν ἐστι καὶ μεταφοράς λέγειν ποιητικάς".

183 La mejor exposición en *Timeo*, 27 d - 30 b.

184 Cfr. *Metafísica VII,8* (1033 b 20 - 1034 a 1-9).

185 *De hebdomadibus* (P.L. 1311 C). Boecio había abrevado entre los discípulos de Proclo y Ammonio en Alejandría, mediando así en ese filtro las teorías de Porfirio que recoge. Cfr. P. Courcelle, *Les lettres grecques en occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris 1948 2ª ed., pp. 286-304. También E.des Places, *Platonismo e tradizione cristiana*, Milano 1976, p. 224 sigs.

186 "(...) et similiter effectus dicitur participare suam causam, et praecipue quando non adaequat virtutem suae causae; puta, si dicamus quod aër

participat lucem solis, quia non recipit eam in ea claritate qua est in sole" (*In Boëtii de hebdomadibus expositio*, lect. II, ed. Calcaterra, n.24 in fine)

187 Cfr. *II,15* (n.926).

188 Cfr. *II,8* (n.897).

189 *II,15* (n.923).

190 *Ibidem* (n.924). Un texto paralelo encontramos en *I,41* (n.332) donde cita explícitamente a Aristóteles (*Metafísica II,1* 993 b 24-25).

191 *II,15* (n.929).

192 "In libro etiam 'De Causis' dicitur quod nec intelligentia dat esse nisi inquantum est divina, idest, inquantum agit in virtute divina" (*III,66* n.2414 b). La referencia es a la prop. III (n.32), también a prop. XXIII (n.172), comentadas en su *Expositio* en nn. 79-85 y 384 respectivamente, asimismo para la prop. XVIII (n.148) corresponde el n.348. En su comentario TdA asimila el *"De Causis"* al *"De divinis nominibus"* con su visión del esse intensivo y las causas intermedias, evitando así el mediatismo emanatista que se insinúa con fuerza en el *"De Causis"*.

193 Cfr. *I,68* (n.569).

194 Para C.Fabro la fórmula "Omne quod est per participationem causatur ab eo quod est per essentiam" y sus semejantes expresan el "principio de causalidad" (cfr. *La difesa critica del principio di causa*, in *Esegesi tomistica*, Roma 1969 pp. 1-48). Coincidentemente se puede ver también P. Parente, *Rapporto tra partecipazione e causalità in s. Tommaso*, in *APARSTA* 7 (1941) pp. 157-172. Para un panorama completo del tema de la causalidad en los intérpretes contemporáneos de TdA, ver Raymond Laverdiere, *Le principe de causalité: recherches thomistes récentes*, Paris, 1969.

195 Sobre la composición metafísica como implicante de la causalidad, ver G. Giannini, *Tesi di ontologia tomista*, ed. cit., pp. 61-67.

196 *I,18* (n.144).

197 Este análisis textual muestra una vez más la inexactitud histórica de quienes señalan a TdA como puramente aristotélico en oposición a un Agustín platónico; v. gr. cfr. A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'experience mystique*, Paris 1927, vol. II, p. 319.

198 *I,18* (n.141 b y 143).

199 Esta consideración y la anterior pertenecen a la última redacción (*I,18* n.147). En el fragmento de este capítulo del texto autógrafo se encuentra solamente el núcleo del argumento principal, luego formulado más explícitamente en el modo actual (cfr. *Appendix*, ed. cit., p. 7).
La expresión "ante omnem multitudinem oportet invenire unitatem" resuena como una versión personal y libre de la doctrina de Proclo: "πᾶν πλῆθος δεύτερόν ἐστι τοῦ ἑνός" (*The Elements of Theology*, parag. 5, ed. Dodds Oxford 1933). Ciertamente TdA no había leído aún a Proclo (traducido por G. de Moerbeke en 1268) pero conocía esta doctrina por el Pseudo-Dionisio (cfr. *De div. nom.* II, 11 y la *Expositio* ed. cit. n. 208-221). La expresión se encuentra ya en *In Sent.* II d.1 q.1 a.1; en *S. Th. I* q.44 a.1 la atribuye a Platón en modo genérico sin indicar su fuente.

[1] *IV,1* (nn.3337-3338).
[2] *Ibidem* (n.3339).
[3] Emergencia, prioridad, dignidad son las notas aristotélicas del acto; cfr. *Metafísica IX, 8-9* (1050 b 2-4).
[4] *III,97* (n.2725). La cita aristotélica corresponde a *Metafísica VIII,3* (1043 b 36 - 1044 a 2). La cita del Pseudo-Dionisio está tomada de la versión del Sarraceno: "et semper fines primorum coniungens principiis secundorum et unam omnium conspirationem et harmoniam pulchre operans" (*De divinis nominibus* VII,3 n.324); este *principio de continuidad metafísica* aparece cuatro veces de modo explícito en *SCG* (*I,57* n.480; *II,68* n.1453; *II,91* n.1775; *III,49* n.2271).
[5] *II,94* (n.1803).
[6] *I,43* (n.360).
[7] Cfr. *I,26* (n.239).
[8] Cfr. *I,11*: "Sic igitur non oportet quod Deus ipse in se consideratus sit naturaliter notus homini, sed similitudo Ipsius. Unde oportet quod per Eius similitudines in effectibus repertas in cognitionem Ipsius homo ratiocinando perveniat" (n.70). También: "Deus est quidem quo omnia cognuscuntur, non ita quod alia non cognoscantur nisi Eo cognito, sicut in principiis per se notis accidit: sed quia per Eius influentiam omnis causatur in nobis cognitio" (n.71).
[9] *III,25* (n.2065). La última expresión es de Aristóteles, *Metafísica I,3* (983 a 25-26).
[10] *II,95* (n.1807).
[11] *II,54*: "quia nec forma est ipsum esse, sed se habent secundum ordinem; comparatur enim forma ad ipsum esse sicut *lux* ad *lucere*, vel *albedo* ad *album esse* (n.1290). Deinde quia ad ipsam etiam formam comparatur *ipsum esse ut actus*. Per hoc enim in compositis ex materia et forma dicitur forma esse principium essendi, quia est complementum substantiae, cuius actus est ipsum esse: sicut diaphanum est aëri principium lucendi quia facit eum proprium subiectum luminis" (n.1291).
[12] *I,38* (n.313).
[13] *I,23* (n.214).
[14] *II,15* (n.923).
[15] En *De potentia* q.III a.5: "Et ista videtur ratio Platonis, qui voluit, quod ante omnem multitudinem esset aliqua unitas non solum in numeris, sed etiam in rerum naturis". El principio del Uno había sido ya usado por TdA en *In Sent.* II d.1 q.1 a.1; también lo relevamos en *SCG I,18* (n.147).
[16] *II,15* (n.924).

[17] *De potentia* q.III a.5: "cum aliquid invenitur a plures diversimode participatum oportet quod ab eo in quo perfectissime invenitur attribuatur omnibus illis in quibus imperfectius invenitur (...) Et haec est probatio Philosophi". El ejemplo del fuego se encuentra en el texto aristotélico.

[18] *Metafísica II,1* (993 b 23-26): "ἕκαστον δὲ μάλιστα αὐτὸ τῶν ἄλλων καθ' ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει τὸ συνώνυμον (οἷον τὸ πῦρ θερμότατος καὶ γὰρ τοῖς ἄλλοις τὸ αἴτιον τοῦτο τῆς θερμότητος)".

[19] En *S. Th. I* q.44 a.1 TdA une ambos argumentos haciendo ver la convergencia de Platón y Aristóteles.

[20] *In Metaphys. expositio* II lect. 2: "Deinde adiungit quamdam *universalem propositionem*, quae talis est. Unumquodque inter alia maxime dicitur, ex quo causatur in aliis aliquid univoce praedicatum de eis; sicut ignis est causa caloris in elementatis. Unde, cum calor univoce dicatur et de igne et de elementatis corporibus, sequitur quod ignis sit calidissimus (ed. cit n. 292). Facit autem mentionem de *univocatione*, quia quandoque contingit quod effectus non pervenit ad similitudinem causae secundum eamdem rationem speciei, propter excellentiam ipsius causae. Sicut sol est causa caloris in istis inferioribus: non tamen inferiora corpora possunt recipere impressionem solis aut aliorum caelestium corporum secundum eamdem rationem speciei, cum non communicent in materia. Et propter hoc non dicimus solem esse calidissimum sicut ignem, sed dicimus solem esse aliquid amplius quam calidissimum" (n. 293).

[21] *II,15* (n.925).

[22] *Ibidem* (n.926).

[23] Cfr. Avicenna Latinus: *Liber de philosophia prima*, tract. VIII cap.4, ed. van Riet. Louvain-Leiden 1980 pp. 397-404. El mismo TdA remite en el citado texto de *De potentia* (q. III a.5) diciendo que ésta es la *"ratio Avicennae"*.

[24] *II,87* (n.1718).

[25] *loc. cit.*, lect.1 (ed. Pera n.18).

[26] *III,66* (n.2414 b). La cita se refiere a *"De Causis"* prop.III (ed. Pera n.32).

[27] *II,15* (n.927).

[28] *Ibidem* (n.928): "Deus secundum hoc factivus est rerum quod actu est (...). Ipse autem sua actualitate et perfectione omnes rerum perfectiones comprehendit (...) et sic est virtualiter omnia. Est igitur Ipse omnium factivus. Hoc autem non esset si aliquid aliud esset natum esse non ab Ipso: nihil enim natum est esse ab alio et non ab alio; quia, si natum est non ab alio esse, est per seipsum necesse esse, quod numquam potest ab alio esse. Nihil igitur potest esse nisi a Deo."

[29] *Ibidem* (n.929): *"Imperfecta a perfectis sumunt originem*: ut semen ab animali. Deus autem est perfectissimum ens et summum bonum (...) Ipse igitur est omnibus causa essendi: praecipue cum ostensum sit quod tale non possit esse nisi unum". Dicho principio lo había usado en *In Sent.* II d.1 q.1 a.2; también d.3 divisio textus.

[30] Cfr. *Metafísica III,1* (995 b 10 - 996 a 2).

[31] *Ibidem III,4* (1000 b 33); *XII,10* (1076 a 1-4).

[32] Sobre este particular remitimos al detallado análisis de P. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, ed. cit., p. 323 sigs. También a la célebre obra de A. J. Festugiere, *Le Dieu cosmique*, Paris 1949, especialmente pp. 209-228.

[33] Cfr. *Física VIII,4* (256 a 2).

[34] Cfr. R. Mugnier, *La théorie du Premier Moteur et l'evolution de la pensée aristotelicienne*, Paris 1930, pp. 135 sigs.

[35] Cfr. A. Bremond, *Le dilemme aristotelicien*, Paris 1933 (Arch. de phil. X,2) cap. VIII. El autor hace ver cómo el razonamiento del Estagirita en este punto no sigue una línea de perfecta continuidad, pues desde las observaciones físicas intramundanas que apunta no se podría llegar en sentido riguroso al Acto Puro divino trascendente.

[36] *Metafísica XII,7*: "κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον" (1072 b 3).

[37] *I,13* (n.108).

[38] *Ibidem* (n.113). La base aristotélica está tomada de *Metafísica II,2* (994 a 1-19).

[39] *Ibidem* (n.114).

[40] Un fino análisis de este proceso se encuentra en C. Fabro, *Sviluppo, significato e valore della IV^a via*, in *Esegesi tomistica*, ed. cit., pp.351-385.

[41] En ambos errores incurre F. van Steenberghen, quien llama a la argumentación de *SCG II,15* "preuve metaphysique de l'existence de Dieu par la similitude ontologique des êtres finis", cfr. *Le problème de l'existence de Dieu dans les écrits de saint Thomas d'Aquin*, Louvain 1980, pp.123-131. Ver también la fuerte crítica de Leo Elders, *L'existence de Dieu dans les écrits de saint Thomas*, in *DTP* 86 (1983) pp.171-187; también la de C. Vansteenkiste in *RLT* XVI (1983) n.637.

[42] *I,9* (n.58).

[43] Sobre la fundamentación especulativa de la "cuarta vía" se puede ver C. Fabro, *Il fondamento metafisico della IV^a via*, in "*Esegesi tomistica*", ed. cit., pp.387-406. También Angel L. González, *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*, Pamplona, 1979.

[44] Cfr. *I,61* (n.512). Se puede ver al respecto: *S.Th.I* q.17 a.1; *In Metaphys. exp* V lect.22 (ed. cit. n.1128 sigs.).

[45] Este es el sentido del texto de Aristóteles citado, *Metafísica IV,4* (1008 b 31 - 1009 a 5), que pertenece a su polémica con los escépticos. En su *In Metaphys. exp.* (lect. 9 n. 659) el mismo TdA así lo interpreta y no realiza el paso al orden ontológico.

[46] Cfr. *I,62* (n.518).

[47] "(...) quantum unumquodque habet de esse, tantum habet de veritate" (*I,61* n.512). "Licet verum proprie non sit in rebus sed in mente, secundum Philosophum, res tamen interdum vera dicitur, secundum quod proprie actum propriae naturae consequitur. Unde Avicenna dicit in sua 'Metaphysica', quod veritas rei est proprietas esse uniuscuiusque rei quod stabilitum est ei, inquantum talis res nata est de se facere veram aestimationem, et inquantum propriam sui rationem quae est in mente divina, imitatur" (*I,60* n.504).

[48] "(...) Deus est sua Essentia. Ergo, sive de veritate intellectus sive de veritate rei, Deus est sua veritas" *(ibidem)*. "Deus autem non solum est

verus, sed est Ipsa Veritas" (*I,61* n.507). Ver también *I,61* (n.512) y *I,62* (nn.515-519).

[49] Cfr. *Summa Theologiae I* q.19 a.3 ad 3; *I-II* q.22 a.2 ad 1; *De potentia* q.III a.6 ad 14. También se puede ver Silvestre de Ferrara, *Commentaria in SCG* (ed. Leonina vol. XIII p.39); L. B. Geiger, *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, ed. cit., pp.282-283.

[50] Cfr. *IV,1* (n.3337 y 3339); *I,13* (nn.82 y 113).

[51] Cfr. *I,14* (n.117). Su fuente es Pseudo-Dionisio; cfr. *De divinis nominibus* VII cap. 4 (ed. cit. n.321), *Expositio* (nn.729-732).

[52] Esta magnífica expresión pertenece a su *In Psalmos Davidis lectura*, ps.VIII, ed. Parma 1863, p. 168 n.2.

[53] A. L. González, *op. cit.*, p.133. Esta interpretación, que se apoya en estudios de Angel González Alvarez y B. Montagnes, desentona con la línea general del trabajo, la cual nos parece impostada en modo coincidente con la que aquí desarrollamos.

[54] *I,43* (n.360).

[55] Cfr. *I,28* (nn.259-262).

[56] *III,68* (n.2425). En una obra posterior dirá: "etiam in causis formalibus prius et posterius inveniuntur; unde nihil prohibet unam formam per alterius formae participationem formari; et sic Ipse Deus, qui est esse tantum, est quodammodo *species omnium formarum* subsistentium quae esse participant et non sunt suum esse" (*De potentia* q.VI a.6 ad 5).

[57] *III,68* (n.2430 c).

[58] L. B. Geiger disocia participación "por semejanza" y participación "por composición real", dando primacía a la primera y perdiendo de vista la noción de esse intensivo, deslizándose hacia un esencialismo. Cfr. *La participation...*, ed. cit., p.392 sigs. Ver la crítica de J. H. Nicolas, *Chronique de philosophie*, in *RT* (1948) p.557; también C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, ed. cit., pp.49-57.

[59] *II,52* (n.1275).

[60] *I,42* (n.336). Todo ese capítulo está dedicado al tema de la unicidad de Dios.

[61] Cfr. J. R. Méndez, *"Participación y actitud contemplativa"*, in *Sap* 34 (1979) pp.124-128. Hay quien por esto ha hablado de "un réalisme mystique"; cfr. A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, 2ª ed. Paris 1956, pp.328-329. Por su parte la medievalista romana Rosa Padellaro de Angelis ha tratado de mostrar que la vivencia mística del Aquinate ha marcado la orientación de su reflexión metafísica; sería muy extenso exponer aquí las observaciones que su tesis nos merece, cfr. *L'influenza del pensiero neoplatonico sulla metafísica di s. Tommaso d'Aquino*, Roma 1981.

[62] *I,12* (n.77 a).

[63] Los textos más claros y significativos sobre esta epistemología agustiniana respecto al conocimiento de Dios por la razón son los de *Confesionum libri*, VII y *De vera religione* (XXIV,45; XXIX,73; XLIX,97). Para un estudio completo cfr. G. Madec, *Connaissance de Dieu et action de grâces. Essai sur les citations de l'Ep. aux Romains I,18-25 dans l'oeuvre de saint Agustin*, in *Recherches Augustiniennes*, Paris 1962, vol. II, p.273 y siguientes.

64 Cfr. *I,22* (nn.203-205).
65 *I,43* (n.369).
66 Cfr. *I,72* (n.624); *I,88* (n.734); *II,48* (n.1243); *III,112* (n.2857); *IV,22* (n.3588). Se trata de una traducción del "ἐλεύθερος ὁ αὐτοῦ ἕνεκα" de *Metafísica I,2* (982 b 26). La misma fórmula podemos hallarla en *S.Th. I* q.21 a.1 ad 3; q.83 a.1 ad 3; q.96 a.4 resp.; *In Politicorum* VI lect.2; VII lect. 2; VIII lect. 1; *In Sent.* III d.34 q.2 a.2 qla.1.
67 *Commentaria in SCG*, ed. Leonina vol. XIII p.129.
68 R. Descartes aplica a todos los seres la idea de causa y llama a Dios *"causa sui"* en cuanto por la perfección y plenitud de su Esencia "Dieu n'a pas besoin de cause" (*Meditations IV réponses*, ed. A.T,. t.IX, p.483).
69 Un agudo análisis se puede encontrar en J. de Finance, *Un texte curieux de saint Thomas*, in *GM* 8 (1953) pp.297-304.
70 Cfr. *I,1* (nn.1-7). Aunque no es la metafísica la que nos da el último conocimiento de Dios, ni aun durante la condición temporal; pero se trata siempre del mismo sujeto (Dios) conocido de diverso modo (la fe y la visión beatífica). Cfr. *III,37-40.*
71 Cfr. *Metafísica XII,7* (1072 b 13-30).
72 Cfr. *ibidem XIII,9* (1074 b 34-35).
73 Cfr. M. Sánchez Sorondo, *Aristotele e san Tommaso*, ed. cit., pp.19-52.
74 Cfr. *I,44-47* y *I,98* (n.816 sigs.).
75 *I,22* (n.208). En la citada obra de Sánchez Sorondo se analizan textos posteriores donde TdA cita los pasajes de la *Metafísica* en cuestión y hace ver su transformación con el uso de la noción neoplatónica de esse intensivo, en especial en la *In librum "De Causis" expositio* XVIII (ed. cit. n.344).
76 *I,25* (n.232). La cita corresponde a *Metafísica II,3* (998 b 22-28).
77 *Ibidem* (n.236). Otros textos: *In Sent.* I d.8 q.4 a.2; *De potentia* q.VII a.3; *S.Th. I* q.3 a.5.
78 Cfr. *I,26* (n.239).
79 Cfr. *República* (508 a - 509 b). Un buen estudio se puede ver en A. Dies, *"Le Dieu de Platon"*, in *Autour d'Aristote. Recueil d'études de philosophie ancienne et mediévale*, Paris 1955, pp.61-67.
80 Cfr. *De divinis nominibus* V,1 (ed. cit. nn.257-274).
81 Cfr. *In librum B.D. "De divinis nominibus" expositio* (ed. cit. nn.612-635).
82 *I,28* (n.267 b).
83 Cfr. Prop. IX. En realidad el texto griego de Proclo habla de το αγαθόν, que se traduce como *"Bonum"*; así expresa mejor su trascendencia frente a las hipóstasis (inferiores).
84 Cfr. *In librum "De Causis" expositio* prop. XVIII (ed. cit. nn.335-348).
85 *De Causis* prop. IX (ed. cit. n.90 b).
86 Proclo, *Elementatio Theologica*, prop. 103, ed. Dodds, Oxford 1933, p.92.
87 *I,26* (n.247 c). En su *Expositio* explica que esta individuación y separación del "Esse tantum" o "divina Bonitas" se debe a su infinitud y no a "yleathin" (potencia, recipiente) como en los demás (cfr. *op. cit.* IX, ed. cit. nn.233-235).
88 Cfr. H. D. Saffrey, *"La théologie platonicienne de Proclus, fruit de l'exégèse du Parmenide"*, in *Revue de Théologie et de Philosophie* 116 (1984) pp. 1-

12. Según este estudio, el pasaje usado por TdA, aunque no sea una proposición de la *Elementatio Theologica* de Proclo sino parte de la exégesis que realiza el autor ("Commentator=Alafarabi?) del *De Causis*, correspondería al pensamiento neoplatónico de Atenas. Sobre la identificación entre el Ser y el Creador en *Alfarabi*, cfr. Amina Rachid, *"Dieu et l'être selon Al-Farabi: le chapitre de l'être dans le Livre des Lettres"*, in *Dieu et l'être*, Paris 1978, pp.178-190.

89 Cfr. Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia, divina*, tract.VIII cap.3-6, ed. van Riet,Louvain-Leiden, 1980, pp.393-422.

90 *Ibidem*, ed. cit., pp.398-399. *Avicena* niega a Dios la "quidditas" y en cambio le reconoce solamente *"anitas"*. Este término latino quiere traducir el árabe *"Anniya"*. Según A. M. Goichon su significado sería equivalente a la noción de la *"haecceitas"*: Dios no tendría "quidditas" como esencia común a varios sujetos, pero sí una esencia individual única; cfr. su *Lexique de la Langue Philosophique d'Ibn Sina*, Paris 1938, p.9 n.27. Por otra parte, el prof. C. Vansteenkiste nos ha observado que el término *"Anniya"* proviene de la raíz *"Inn"* que tiene sentido de afirmación existencial, de modo que su significado sería más bien el de *"existentia"*. Nuestro *TdA* lo interpreta como el *"esse"*, que se da trascendentemente en todo género (cfr. *In librum Boëtii "De Trinitate" expositio*, lect.II q.II a.3; también *In Sent.* I d.2 q.1 a.3).

91 Cfr. *I,21-22* (nn.196-212). En estos capítulos para nada menciona a *Avicena*; anteriormente ya había refutado "aliqui philosophi dicentes quod Deus non habet quidditatem vel essentiam quia essentia sua non est aliud quam esse eius", en *De ente et essentia* V,5-7 (siendo ésta una obra de fuerte influjo aviceniano).

92 Como expresión del extrinsecismo de *Avicena*: "Igitur omne habens quidditatem causatum est; et cetera alia, excepto necesse esse, habent quidditates quae sunt per se possibiles esse, quibus non accidit esse nisi extrinsecus" (*op. cit.* ed. cit., p.402). Para el tema de las creaturas espirituales como "entes necesarios por participación", cfr. *SCG II,30*.

93 Cfr. *Confessionum libri* V,14,25.

94 Cfr. *De inmortalitate animae* VII,12; *De libero arbitrio* III,20-21; *De moribus ecclesiae catholicae et manicheorum* I,14,24. Un elenco de los pasajes donde s. Agustín comenta *Exodo III,14* realizado por los benedictinos de Beuron, se puede encontrar en E. Zum Brunn, *L'exégèse augustinienne de 'Ego sum qui sum' et la metaphysique de l'Exode*, in *Dieu et l'être*, Paris 1978, pp.141-164.

95 Cfr. *De civitate Dei* VIII,12 (ed. BAC Madrid 1977, vol.I pp.506-507.

96 n.220. La cita es *De Trinitate* V,4 n.5 (P.L. 42,913).

97 Cfr. *I,40* (n.324); *I,41* (n.330) y *I,49* (n.498). La expresión corresponde a *De Trinitate* VIII,3 (P.L. 42,949). En su *In librum B.D. De divinis nominibus expositio* II lect.1 (ed. cit. n.117) TdA consigna la expresión con la indicación de la autoría agustiniana. En *S.Th. I* q.3 a.7 traerá otra cita del *De Trinitate* (VI,2) referida a la simplicidad de Dios.

98 Un estudio comparativo sobre el tema de los atributos de Dios en s. Agustín y Tomás de Aquino hace ver con claridad la diversidad de puntos de partida; cfr. E. Zum Brunn,*"La métaphysique de l'Exode selon*

Thomas d'Aquin",in *Dieu et l'être*, ed. cit., pp.245-269. Las *Sententiae* de Pedro Lombardo seguían en este tema a Agustín; TdA asume los contenidos y los reelabora de diverso modo, centralizando siempre más en el "Esse ut Actus" la raíz de los atributos. Sobre la cuestión de las variaciones en la presentación de los atributos divinos en TdA, cfr. L. Elders, *"L'ordre des attributs divins dans la Somme Théologique"*, in *DTP* 82 (1979), pp.225-232.

99 Cfr. *Summa Theologiae I* q.44 a.2; también *In XII libros Metaphysicorum expositio* III lect.12, ed. cit. n.501, donde matiza la crítica aristotélica con una duda que se transforma luego en aceptación reelaborante: en realidad es TdA quien identifica el *"ipsum unum et ens"* (αὐτὸ ὄν καὶ αὐτὸ ἕν) platónico (que Aristóteles rechaza, cfr. *Metafísica III,4* 1001 a 30 - 1001 b 25) con el Acto Puro separado de Aristóteles. Una valoración agustiniana de Platón recogida por TdA se puede ver en la cita del *De civitate Dei* (VIII,4, ed. BAC Madrid 1977, pp.486-489) que reporta en *De Potentia* q.III a.5. Por otra parte, una valoración tomista de la metafísica (neo-) platónica en el tema de Dios se encuentra en su *In De div. nom. expositio*, Proemium, ed. Pera pp.1-2.

100 *I,22* (n.211). Un estudio sobre el tema en las diversas obras de TdA y con atinadas reflexiones sobre la relación entre el lenguaje metafísico y la realidad es el libro de L. Clavell, *El nombre propio de Dios*, Pamplona 1980.

101 Cfr. un elenco completo de las citas en E. Zum Brunn, *op. cit.*, p.246.

102 *II,52* (n.1281).

103 Cfr. C. Noce, *L'Esodo III,14 nell'interpretazione dei Padri latini*, P.U.L. Roma 1971; también una breve relación de textos en L. Clavell, *op. cit.*, pp.42-55.

104 El conocido historiador francés E. Gilson ha visto en el uso de *Exodo* III,14 la piedra angular de lo que sería la "filosofía cristiana" como "cristiana"; cfr. *L'esprit de la philosophie médiévale*, París 1932, 2ª 1944. Luego hizo ver la diferencia entre TdA y los demás autores cristianos en la interpretación del nombre divino, permaneciendo sin embargo en la confusión entre *"esse"* y *"existentia"*; cfr. *Le thomisme*, 5ª ed. París 1944 pp.123, 137-138; sobre el mismo argumento ver también su *Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris 1960, pp.46 y sigs., y su artículo *L'Etre et Dieu*, in *RT* (1962) pp.181-202 y 398-416. El último Gilson ha advertido sobre la no correspondencia entre *"esse"* tomista y *"existentia"* adhiriendo a una hermenéutica más rigurosa, cfr. *Langage et doctrine chez saint Thomas d'Aquin*, in *Concetto, storia, miti ed immagini del Medio Evo* (a cura di V. Branca), Firenze 1973, p.160; también su obra póstuma *Constantes philosophiques de l'être*, Paris 1983. Para una adecuada hermenéutica crítica del significado histórico y teorético del "esse" tomista cfr. C. Fabro, *"La problematica dello esse tomistico"*, in *Tomismo e pensiero moderno*, P.U.L. Roma 1969, pp.103-133. Sobre el cómo se planteaba la cuestión del nombre de Dios entre los musulmanes medievales cfr. Jean Jolivet, *"Brèves remarques sur la révélation coranique et ses entours speculatifs"*, in *Dieu et l'être*, ed. cit., pp.167-170.

105 El texto de *Romanos I,20* es citado en *SCG* con este sentido dos veces: *I,12* (n.77 d) y *II,2* (n.860).

106 Cfr. *op. cit.* VIII lect.6 (ed. Cai nn.1180-1188); lect.9 (n.1290); XII lect.8 (n.1792). Ver también el magnífico *Prologus* (especialmente n.5).

107 Cfr. C. Vansteenkiste, *"San Tommaso d'Aquino e s. Ilario di Poitiers"*, in *San Tommaso. Fonti e riflessi del suo pensiero (Studi Tomistici*, P.A.S.T.A. Roma 1974) pp.65-71.

108 Está hablando del Verbo según el evangelio de Juan (I,1); dice que no es extraño a la "natura paternae divinitatis", por tanto le pertenece también el esse, que pertenece a la *natura* de Dios. "Deus igitur qui est, non est aliud quam Deus. Nam cum audio 'et Deus erat Verbum', non dictum solum audio Verbum Deo, sed demonstratum intellego esse quod Deus est, quia sicut superius in Moyse deo et in cognominatis diis per appellationem nomen adiectum sit, hic autem res significata substantiae est, cum dicitur: 'Deus erat'. Esse enim non est accidens nomen, sed subsistens veritas et manens causa et naturalis generis proprietas". (S. Hilarii Pictaviensis Episcopi, *Opera. De Trinitate* VII,11, ed. Smulders Brepols, 1979, 29-36, p.271).

109 Cfr. *I,15* (especialmente n.124).

110 *I,22* (n.212 b). La cita corresponde a *De Trinitate* , cap.II (P.L.64,1250 B-C).

111 Cfr. *De Hebdomadibus* (P.L. 64,1311 B-C).

112 Cfr. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, París, 1968, t.II pp.60-113. El anónimo en cuestión es un palimpsesto destruido en el incendio de la biblioteca de Torino en 1904, pero del cual se conservaban dos copias, una de ellas editada por W.Kroll (cfr. *"Ein neuplatonischer Parmenidescommentar in einem Turiner Palimpsest"*, in *Rheinisches Museum* 57 (1892) pp.599-627). Hadot sostiene en su obra (t.I pp.103-113) la autoría de Porfirio y lo reedita con una traducción francesa paralela al texto griego y amplio comentario.

113 P. Hadot, *Dieu comme acte d'être dans le néoplatonisme. A propos des théories d'E. Gilson sur la métaphysique de l'Exode*, in *Dieu et l'être*, ed. cit., pp.57-63.

114 Manuscrito *"Sobre el Parménides"* XII,22-35 (fol.93r), ed. Hadot, vol.II, p.104.

115 *Ibidem* XI,30-31, ed. cit. p.101.

116 Cfr. P. Hadot, *op. cit.*, vol.III p.488 y sigs. Según Hadot, Porfirio en este comentario habría introducido la distinción entre infinitivo y participio transmitida por Boecio a la filosofía occidental.

117 *IV,52* (n.3880 a). Se trata de *Isagoge*, cap. *De specie* (ed. Busse, Berlín 1887, 32, 6-7; cfr. P.L. 64,111). El mismo pasaje lo usa TdA en *S.Th. I-II* q.81 a.1.

118 Cfr. G. Giannini, *La quarta via tomistica in prospettiva agostiniana*, in *San Tommaso. Fonti e riflessi del suo pensiero*, ed. cit., pp.109-118.

[1] *II,15* (n.928).
[2] *Ibidem* (n.931 a).
[3] *II,37* (n.1130). Cfr. *De potentia* q.III a.5; *S. Th. I* q.44 a.2; *De substantiis separatis* c.IX. En todos estos lugares paralelos repite la misma apreciación respecto a los presocráticos; en cambio en la tardía *In libros "De caelo et mundo" expositio* (1272-1273), habiendo leído el comentario de Simplicio, adhiere a su opinión y revaloriza a Parménides y Meliso, como filósofos que arribaron al *"ipsum ens"*, relativizando la crítica aristotélica (*loc. cit.* III lect.2, ed. Spiazzi n.553).
[4] *II,15* (913 b).
[5] Cfr. *Prop. 93*: "Quod corpora caelestia habent ex se aeternitatem suae substantiae, sed non aeternitatem motus". Las *Propositiones damnatae a Stephano Tempierepiscopo parisiensi* se encuentran publicadas in H. Denifle - A. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, París 1889, vol. I pp.543-555. El estudio del pensamiento de *Siger de Bravante* y *Boecio de Dacia* (los autores más afectados por esta condena) revela que las *Propositiones* no reflejan sus tesis de modo textual sino más bien un cierto complejo "movimiento de pensamiento" no compacto ni uniforme; particularmente la *Propositio 93* resulta ajena a estos pensadores. Cfr. F. van Steenberghen, *La philosophie au XIII siècle*, Louvain-Paris 1966, cap.VIII. Para una buena comprensión de la problemática, ver la obra de Roland Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris 1977.
[6] Cfr. *II,33* (n.1097) y *II,36* (n.1121).
[7] *In Metaphys. expos.* II lect.2 (ed. cit. n.295). Nótese la construcción en pretérito *("opinati sunt")* en este comentario datado entre 1268 y 1272, frente al presente *("dicunt")* de la *SCG* cuyo libro segundo sería de los años 1261 y anterior a 1264. ¿Este cambio refleja alguna indicación cronológica sobre los *"quidam"* que sostenían esta tesis?
[8] *Metafísica II,1* (993 b 28-29).
[9] *Ibidem XII,7* (1072 b 13-14).
[10] *Ibidem XII,7* (1072 b 4-7).
[11] *II,16* (n.932).
[12] *Summa Theologiae* I q.44 a.1
[13] *II,16* (nn.940 y 945) y *I,68* (n.569) respectivamente.
[14] *II,16* (n.943).
[15] *II,37* (n.1130 d).
[16] *II,16* (n.933).
[17] *Ibidem* (n.934).

[18] *De Causis* prop. I (ed. Pera p.3). Cfr. *De veritate* q.XXIV a.1 4ª; q.V a.9 10ª; q.VI a.6 corp.; *S.Th.* I q.21 a.4 corp., I-II q.2 a.6 2ª; *De potentia* q.III a.7 corp.; q.V a. corp.

[19] *De Causis* prop.IV (ed. cit. n.37). Cfr. en especial *In Sent.* II d.1 q.1 a.3; *De potentia* q.III a.5 2ª. Ver también *S.Th.* I q.5 a.2 s.c.; *De veritate* q.I a.1 4 s.c.; q.XXI a.2 5ª; *De potentia* q.III a.8 19ª; q.VI a.1 5ª; q.VII a.2 corp.

[20] *De divinis nominibus* cap.V,4; 5 (ed. Pera n.262; 266).

[21] *II,16* (n.935).

[22] *II,37* (n.1130 c).

[23] Cfr. *Sofista* 247 d-e.

[24] Cfr. *Timeo* 50 a - 52 b.

[25] *Metafísica V,5* (1015 a 8).

[26] *Metafísica XII,8* (1073 b 2).

[27] "ἔοτι δ' οὐδέν δυνάμει ἀΐδιον" (*Metafísica* IX,8, 1050 a 7-8).

[28] "ὅτι δὲ εἷς οὐρανός, φανερόν (...) τὸ δὲ τὶ ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρώτον· ἐντελέχεια γαρ. ἕν ἄρα καὶ λόγω καὶ ἀριθμῶ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον ὄν καὶ τὸ κινούμενον ἄρα ἀεὶ καὶ συνεχῶς εἷς ἄρα οὐρανός μόνος" (*Metafísica XII,8*, 1074 a 31, 35-38).

[29] *S.Th. I* q.44 a.2 corp.

[30] *De articulis fidei* (ed. Leonina vol.XLII p.246, 112-117). Curiosamente la edición Mandonnet lee: "tertius est error Aristotelis, qui posuit mundum a Deo factum *non esse, sed ab aeterno fuisse*" (*Opuscula omnia*, Paris 1927, vol.III p.3). Dicha lectura no aparece atestiguada en ninguno de los manuscritos cuyas variantes son reportadas por los editores leoninos; tampoco Mandonnet aclara su origen. Como se advierte, resultaría totalmente otra tesis: el mundo no fue hecho por Dios, sino que existe (por sí) desde siempre.

[31] *S.Th.I* q.15 a.3 ad 3. Los *"quidam"* a que hace referencia serían comentaristas antiguos de Platón que aparecen innominadamente en la traducción comentada del *Timeo* hecha por *Calcidio* (s.IV?) que TdA podría haber leído. Cfr. Calcidius, *In Timaeum*, cap.248 (ed. por J. H. Waszink - P. J. Jensen, *Timaeus a Calcidio translatus comentarioque instructus*, in *Plato Latinus* vol.IV, Leiden 1962, 2ª ed. 1975). También puede incluirse a *Pedro Lombardo*, quien en las *Sententiae* dice: "Plato namque tria initia existimavit, Deum scilicet, et exemplar et materiam; et ipsa increata, sine principio, et Deum quasi artificem, non creatorem" (*op. cit.* l.II d.1 c.2, ed. Col. s. Bonaventura ad Claras Aquas, Grottaferrata 1971, p.330). De allí que en su *In Sent.* (II d.1 q.1 a.1) *TdA* ponga a Platón junto a Anaxágoras en el reconocimiento de un solo agente y de materia incausada, aunque Platón añadió las Ideas como tercer elemento.

[32] Por ejemplo A. E. Taylor se inclina por interpretar al demiurgo como creador y no como operando sobre materia preexistente, cfr. *A commentary on Plato's Thimaeus*, Oxford 1928, pp.79 y 493. En sentido contrario, juzga la acción del demiurgo como "formadora" y no "creadora" Rivaud, cfr. *Timée*, in *Oeuvres completes du Platon*, Paris 1925, t.X p.36.
Respecto a Aristóteles, se inclina a descubrir en él la idea de creación F. Brentano, cfr. *Die Psychologie des Aristoteles*, reimp. Darmstadt 1967,

pp.234-250. En contra se halla la mayoría de los intérpretes, como D. Ross (cfr. *Aristóteles*, trad. esp. Bs. As., 1981, pp.256-267). G. Reale (cfr. *Introduzione* a su trad. ital. de la *Metafísica*, Milano 1978), Jolivet (cfr. *Aristote et la notion de création*, in *RSPhTh* 19 (1930) p.218 sigs.). Este último niega que Aristóteles haya llegado a la noción de creación, viendo en esto una *ilogicidad* con sus propios principios, que *TdA* se habría negado a poner de relieve.

[33] Por ejemplo A. C. Pegis, *Saint Thomas and the Greecks*, Milwaukee 3ª ed. 1951, pp.101-103, sostiene que *TdA* no siempre distingue entre el Aristóteles histórico y el uso especulativo que hace de él; así, no es que atribuya al Estagirita la noción de creación sino que armoniza el pensamiento aristotélico con el suyo. Nos parece que más que una armonía se trata de una asunción reelaborante por parte de TdA, no sólo respecto a Aristóteles.

Por su parte E. Gilson, también rechaza que TdA vea en Aristóteles la creación; en el texto de *De potentia* (q.III a.5) no le atribuiría la creación sino sólo una "causalidad universal", la creación quedaría reservada a los neoplatónicos como Avicena, cfr. *L'esprit de la philosophie mediévale*, 2ª ed. Paris 1948, pp.68-70. Coincidentes son también R. Jolivet (*Essais sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chretienne*, Paris 1931, p. 54 sigs.) y J. Maritain (*La philosophie bergsonienne*, 2ª ed. Paris 1930, p.426). En cambio, Marcel de Corte sostiene que TdA piensa que él puede encontrar la idea de creación en el mismo Aristóteles (cfr. *Aristote et Plotin*, Paris 1935, p.141 note 1).

[34] Cfr. *S.Th.I* q.46 a.1 3 y ad 3.

[35] *De potentia* q.III a.5 corp.

[36] *De substantiis separatis* cap.IX (ed. Spiazzi nn.94 y 100).

[37] *In VIII libros Physicorum expositio* VIII lect.2 n.5 (ed. Maggiolo n.975).

[38] *In "De caelo et mundo" expositio* I lect.6 n.8 (ed. Spiazzi n.65). "Est autem considerandum quod praedictae rationes Aristotelis procedunt contra positionem ponentem mundum esse factum per generationem (...). Sic igitur patet quod rationes praemissae in nullo impugnant sententiam catholicae fidei" (*ibidem* lect.29 n.12, ed.cit.n.287). También: "Nec etiam probatio Philosophi est contra sententiam fidei nostrae..." (*ibidem* III lect.8 n.4 ed. cit. n.598).

[39] El texto de *De potentia* (q.III a.5) es nuestro conocido pasaje de las "ratio" Platonis, Aristotelis et Avicennae; que son los argumentos que hemos encontrado también en la *SCG*. Poco más adelante, en la misma *De potentia* (q.III a.7) dice que *Aristóteles*, cuando sostiene que el mundo es desde siempre, procede no en el nivel de la causalidad del esse sino del movimiento: "quod est particularis causae, et non universalis"; en cambio los "*sequaces Aristotelis*" que "considerantes exitum totius universi a Deo per suam voluntatem, et non per motum" se equivocaron al postular la eternidad del mundo.

En *De substantiis separatis* (c.IX) luego de la historia formula el teorema de un modo maduro y directo, en una asunción que involucra a los filósofos-fuentes en su propia especulación: "Quia vero esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut supra habitum est, necesse est omnia

alia quae sub ipso sunt, sic esse quasi esse participantia. Oportet igitur *communem* quandam *resolutionem in omnibus* huiusmodi fieri, *secundum quod unumquodque eorum intellectu resolvitur in id quod est, et in suum esse.* Oportet igitur supra modum fiendi quo aliquid fit, forma materiae adveniente, praeintelligere aliam rerum originem, secundum quod *esse* attribuitur *toti universitati* rerum a primo ente, quod est suum esse".

40 *II,37* (n.1130 d-e).

41 *S.Th.I* q.44 a.2 corp.

42 Cfr. *De vita Mosis* II,267 (in L. Cohn-P. Wendland, *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt,* Berlin 1888, vol.IV p.216-217; ed. Heinemann London 1966, vol.VI p.582-584).

43 Cfr. Photius, *Bibliotheca,* ed. Bekker, Berlin 1824-1825, codex 251, p.461 b,6. La versión latina in G. Bruni, *Ammonio Sacca e i suoi frammenti,* in *Aq* 2 (1959) p.37: "Plato opificem Deum censuit sustinere omnem aspectabilem et inaspectabilem mundum, nulla prius existente materia productum. Sufficere enim illius voluntatem ad sustinendum universum".

44 Para la discusión sobre el concepto de "procesión" en Plotino, cfr. G. Reale, *Storia della filosofia antica,* ed.cit. vol.IV pp.606-616. Ver también B. Mondin, *Filone e Clemente,* 2ª ed. Roma 1981, pp.73-88.

45 Cfr. Maimónides, *Guía de descarriados* (trad., prol. y notas de José Suárez Lorenzo) Madrid s.f. Textos tomistas referentes a la creación con citas de Maimónides se pueden encontrar en *In Sent.* II d.2 q.2 a.3 ad 2; d.15 q.3 a.3 3; III d.37 a.5 ql.1 s.c.2 et co.; respecto a la distinción de las creaturas *S.Th.I* q.66 a.1 ad 2; q.68 a.1 ad 1; q.69 a.1 ad 5; q.74 a.3 ad 3. Sin embargo, el punto de mayor asimilación tomista del filósofo judío parece ser el referido al conocimiento de Dios. Sobre el influjo de Maimónides en TdA en general cfr. C. Vansteenkiste, *Autori arabi e giudei nell'opera di san Tommaso,* in *Ang* 37 (1960) pp.372-394; sobre el tema de la creación cfr. A. Rohner, *Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin* (Beiträge XI,5) Münster 1913.

46 *De civitate Dei* VIII,4 (P.L.41,228; ed. BAC Madrid 1977, t.I pp.486-489) y VIII,9 (P.L. 41,233-234; ed. BAC cit. pp.499-500) respectivamente. Se puede presumir que Agustín aquí tendría en mente el recorrido cultural que hace *Clemente Alejandrino,* en *Stromata* I,15 (P.G. 8,778 A).

47 *II,16* (n.936).

48 *Ibidem* (n.937).

49 *Ibidem* (n.938).

50 *Ibidem* (n.939).

51 Cfr. *Física VII,6* (206 b 20-27); *In VII libros Physicorum expositio* lect.10 (ed. Maggiolo n.380).

52 Que los entes espirituales están compuestos (como todo ente) de potencia y acto en el orden trascendental, pero no de materia y forma (potencia y acto en el orden predicamental), es el tema de *SCG II,54,* donde TdA se bate contra el hilemorfismo universal. Sin embargo, en un texto paralelo da pie para el paso que estamos comentando, cuando admite que se llame *"materia"* toda *"potencia pasiva"*; siempre que se aclare bien el uso de los términos pues no es ésta su acepción ordinaria. "Et hoc modo natura spiritualis substantiae, quae non est composita ex materia et

forma, est ut potentia respectu sui esse; et sic in substantia spirituali est compositio potentiae et actus, et per consequens formae et materiae; *si tamen omnis potentia nominetur materia et omnis actus nominetur forma*, Sed tamen *hoc non proprie dictum secundum communem usum nominum*" (*De spiritualibus creaturis* a.1 co.).

53 *II,16* (n.940).

54 *Ibidem* (n.941).

55 *Ibidem* (n.942).

56 *Ibidem* (n.943).

57 *II,53* (n.1286).

58 Cfr. *De potentia* q.VII a.2 ad 9.

59 *II,18* (n.954). Cfr. *S.Th.I* q.45 a.4; *De potentia* q.III a.1 ad 17: "Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit: et sic non oportet quod agat ex aliquo praeexistenti".

60 *III,66* (n.2412).

61 *IV,48* (n.3834). Cfr. *De potentia* q.III a.1 ad 12: "(...) neque materia neque forma neque accidens proprie dicuntur fieri; sed in quod fit est res subsistens. Cum enim *fieri terminetur ad esse*, proprie ei convenit fieri cui convenit per se esse, scilicet rei subsistenti: unde *neque materia neque forma neque accidens proprie dicuntur creari, sed concreari*".

62 *I,68* (n.569).

63 *II,16* (n.944).

64 La noción revelada de "creación", dice TdA, añade una tercera nota: la temporalidad de la creación. Esto no puede ser demostrado ni es admitido por los filósofos, "sed per fidem supponitur" (*loc. cit.*).

65 "Creatura non potest dici proprie verbum, sed magis *vox verbi* (...) unde creaturae sunt quasi *voces exprimentes* unum verbum divinum" (*In Sent.* I d.27 q.2 a.2 so.2 ad 3). Por otra parte, hablando del proceso de perfección, dice: "imperfectus esse creaturarum a Deo *exitus* nisi *reditio* in Deum exitum adaequaret" (*De veritate* q.XX a.4, 205).

66 *IV,1* (n.3339).

67 *In Sent.* II d.18 q.1 a.2 co.

68 *Ibidem* I d.13 q.1 a.1.

69 Por ello puede leerse este sintético párrafo: "est enim secundum Anselmum, *triplex exitus rerum in esse*: scilicet naturalis, voluntarius et mirabilis" (Opusc. *De dilectione Dei et proximi*, VI; ed. Parma 1864, p.240). Citamos esta perícopa por su valor sintético y su carácter pseudotomístico, pues en realidad el opúsculo pertenece a *Helvicus Teutonicus* (+ 1300).

70 *II,16* (n.945). Que la superación del principio "ex nihilo nihil fit" corresponda a la resolución metafísica lo señala expresamente en *II,37* (n.1130 b). Dicho principio es recogido por Aristóteles como adquisición de Anaxágoras (cfr. *Física* IV,187 a 27-29).

71 El término *disrupción* (del latín, "disruptio") procede del campo lingüístico de la electricidad: se trata de la "descarga" eléctrica, como *paso brusco* de la electricidad a través de gas, aire, etc..., en una *interrupción del conductor* o desde éste a tierra (cfr. voz "disruptivo" en *Enciclopedia universal ilustrada europea-americana*, Espasa-Calpe, Madrid-Barcelona, vol. XVIII 2ª parte p. 1520; y voz "descarga" en M. Moliner, *Diccionario*

de uso del español, Madrid 1975). En la *disrupción metafísica* hay un paso por comunicación del esse a los entes por parte del Esse mediante el esse participado en una discontinuidad metafísica (correlato de la no-naturalidad de la volición participante, como se verá en la quinta parte). La disrupción metafísica expresa al mismo tiempo la *inmanencia extrínseca* y la *diferencia originaria* como situaciones concomitantes de la relación ente-Esse en la participación trascendental. Algunos autores (Fabro, Sánchez Sorondo) para indicar lo que hemos llamado *"disrupción metafísica"* incorporan el término hegeliano *"Diremption"* (cfr. G. F. Hegel, *Enzyklopedie der philosophischen Wissenschaften*, parag. 367) que de por sí significa "separación por fraccionamiento" ("die Besonderung durch Zerlegung", cfr. J. Hoffmeister, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, p.170).

[72] *In B.D. De div. nom. expos.* II, lect.3 (ed. cit. n.157).

[73] *S.Th.I* qq.44 y 45 respectivamente.

[74] *De potentia* q.X a.1 co.

[75] *In Sent.* I d.17 q.1 a.1 s.c.2.

[76] *ibidem* II d.33 q.1 a.1 ad 1; también *S.Th.I* q.119 a.2 ad 1.

[77] *I,65* (n.537); también *I,63* (n.521).

[78] *II,53* (n.1286). "Cum omne ens, inquantum habet esse, sit ei simile" (*II,22* n.986 d). También en *De spiritualibus creaturis* (I co.) leemos que la asimilación al Acto Primero es la que hace participar el esse.

[79] *I,29* (n.274).

[80] *In Sent.* II d.5 q.1 a.2 ad 4. También: "(...) nihil differt dicere finem alicuius esse assimilationem ad Deum secundum aliquid, et illud secundum quod assimilatio attenditur" (*De potentia* q.V a.5 corp.).

[81] *I,54* (n.452).

[82] *Compendium Theologiae* I cap.102. También *II,39*.

[83] "Nulla creatura recipit totam plenitudinem divinae bonitatis: quia, (...), perfectiones a Deo in creaturas *per modum cuiusdam descensus procedunt*" (*IV,7* n.3410). Cfr. *IV,1* (n.3337).

[84] Cfr. *De veritate* q.II a.3 9 et ad 9.

[85] *IV,7* (n.3407). Cfr. *In B.D. De div. nom. expos.* IX lect.3 (ed. cit. n.832): "per assimilationem et (participatione ex qua) ratio imaginis".

[86] *I,50* (n.326).

[87] *I,29* (n.270).

[88] *III,25* (n.2055).

[89] *I,93* (n.786).

[90] *I,75* (n.642).

[91] "(...) ex hoc sunt diversitates formarum quod divinam essentiam res diversimode imitantur" (*I,50* n.426).

[92] *II,45* (n.1223-1224).

[93] *III,69* (n.2457).

[94] *III,72* (n.2482).

[95] *I,70* (n.594).

[96] *II,11* (n.907).

[97] Cfr. *In Sent.* I d.48 q.1 a.1.

[98] Cfr. *De potentia* q.III a.7 ad 6; q.III a.4 ad 9.

[99] *I,34* (n.297).

[100] *I,26* (n.239).

[1] Cfr. *I,26: "Quod Deus non est esse formale omnium"* (nn.237-249).
[2] Cfr. el texto primitivo en *Appendix* (ed. Leonina, vol.XIII, pp.15-16). Nosotros seguiremos la redacción definitiva por cuanto la anterior no aporta ninguna variante de relieve a los efectos de nuestro tema.
[3] Cfr. *I,44* (n.373); ver *Física* VIII, especialmente cap.5 (1050-1061).
[4] *I,13* (n.90).
[5] Esta explicitación se encuentra en el texto paralelo de *In Sent.* I d.35 q.1 a.1 ad 3.
[6] Cfr. *I,44* (n.374).
[7] Cfr. *ibidem* (n.375) y (n.376) respectivamente.
[8] Cfr. *ibidem* (n.377). La referencia aristotélica es *De anima* III,8 (431 b 21). La consideración de la mediación neoplatónica se advierte no sólo por el análisis doctrinal del parágrafo sino por la explícita remisión al cap.28 (esp. n.259).
[9] Cfr. *I,44* (n.378).
[10] Cfr. *ibidem* (n.379).
[11] Cfr. *Appendix* (ed. cit. pp.16-17 respectivamente). Nótese además que este cambio en el orden y en la doctrina exige en el cap.47 la supresión de todo un argumento ("Adhuc. Beatitudinem Deo convenire...", *ibidem* p.18). En la *S.Th.* vuelve en parte al esquema original: qq.XIV-XVII "De scientia Dei" (y sus consecuentes), q.XVIII "De vita Dei", q.XIX-XXV "De voluntate Dei" (y sus consecuentes), q.XXVI "De divina beatitudine".
[12] *I,44* (n.381).
[13] La principal fuente es Juan Damasceno, *De fide ortodoxa* l.I cap.9 (P.G. 94, 836 B-837 A), quien menciona para el término θεός los siguientes probables orígenes: θέειν (correr), αἴθειν (arder), θεᾶσθαι (observar, considerar). En *In de caelo et mundo expos.* (l.II cap.1 lect.1; ed. Spiazzi n.290) recoge la primera posibilidad, atestiguada ya por Platón (cfr. *Cratilo* XVI, 397 C-D) y seguida por Teófilo (cfr. *Ad Auctolicum* I,4; P.G. 6, 1030 A), Clemente Alejandrino (cfr. *Protreptico* II; P.G.8, 95 A). La tercera, en cambio, la recoge TdA en *SCG I,11* invocando J. Damasceno (n.67 a), en nuestro texto sin referencia alguna, y en *In B.D. De div. nom. expositio* XII, lect. única (edic. Pera n.948). Esta etimología es recogida por el Pseudo-Dionisio (*De divinis nominibus* XII,2, 431) a propósito del nombre *"deitas"*; también por Gregorio de Nisa (o Evagrio Póntico ?), cfr. *Epistola 8* n.11 (P.G. 32,266 A) y *Epistola 189* n.8 (P.G. 32, 695 A).
[14] Cfr. *I,45* (nn.382-388).
[15] Cfr. *I,46* (nn.389-394). El capítulo contiene cinco argumentos.
[16] Cfr. *I,48* (n.404).

[17] Cfr. P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII siècle* (2ª ed. Louvain 1908-1911) vol.II pp.111 y 175-176, que reproduce los textos del *Chartularium Universitatis Parisiensis*, publicado por H. Denifle - A. Chatelain, Paris 1889, vol.I pp.486-487 y 543 sigs. respectivamente. Para la real posición de Siger ver también F. Van Steenberghen, *Maitre Siger de Brabant*, Louvain-Paris 1977, pp. 315-317.

[18] Cfr. Mandonnet, *op. cit.*, ed. cit., p.7.

[19] Cfr. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 3ª ed. Leipzig 1879, p.1052. La posición es mantenida sea en las ediciones posteriores sea en las actualizaciones realizadas por Rodolfo Mondolfo.

[20] Cfr. D. Ross, *Aristóteles*, ed. cit., p.262: "lo que Aristóteles atribuye a Dios es un conocimiento que *solamente* tiene por objeto a sí mismo".

[21] Cfr. G. Reale, *Storia della filosofia antica*, ed.cit., vol.II p.306: "(...) Aristotele non ha fornito una chiara soluzione al problema, e sembra, almeno in una certa misura, propendere per la negativa".

[22] Cfr. F. Brentano, *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*, Leipzig 1911 - 2ª ed. Hamburg 1980, p.133 sigs. Se trata de la respuesta a la posición de Zeller, en una célebre y encendida polémica.

[23] Cfr. E. Berti, *Profilo di Aristotele*, Roma 1979, p.233.

[24] Cfr. *Metafísica I,2* (983 a 6).

[25] Cfr. *ibidem III,4* (1000 b 3-5). A estos textos Brentano acompaña en su exégesis pasajes de otras obras del Estagirita, como *De anima* I,5 (410 b 4-6); sobre el conocimiento indirecto particularmente *De Anima* III,6 (430 b 10-26) y *Topica* (105 b 31-34); también *De caelo et mundo* II,5 sobre el orden del mundo.

[26] Cfr. Averroes, *In Metaphys.* l.XII comm.51; VIII 333 A. Para una exposición de conjunto ver M. Alonso, *La teología de Averroes*, Madrid-Granada 1947, p.241 sigs.; también G. Quadri, *La filosofia deglia arabi nel suo fiore*, Firenze 1939, p.71; M. Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Madrid 1981, vol. II, p. 178 ss.

[27] Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima*, tr.IX cap.4, A 402, 45-46; ed. van Riet t.II pp.476-477.

[28] *Ibidem*, A 402, 60-69; ed. cit. pp.477-478.

[29] *I,49* (n.411).

[30] Cfr. *In Sent.* I d.35 a.2 y *De veritate* q.III a.3, respectivamente.

[31] *I,49* (n.412).Cfr.*Analytica posteriora* I,2(71b9-11);*Expositio* lect.4(31-32).

[32] *I,49* (n.413). Cfr. *De generatione et corruptione* I,7 (324 a 9-12).

[33] *I,49* (n.414).

[34] Esto se ve claramente en el tratamiento paralelo de *S.Th.I* q.14 a.5 donde este argumento encabeza la respuesta y es enmarcado y apoyado en los dos anteriores.

[35] *I,49* (n.415). Esta solución es aportada por TdA en su comentario al problemático texto aristotélico, redimensionándolo al asumirlo en su propia metafísica, cfr. *In XII Metaph. exp.* XII, 9, ed. Cathala n.2614. Lo mismo en *De veritate* q.II a.3 ad 5.

[36] *I,49* (n.416). Cfr. *De div. nominibus* VII lect.3 (ed. cit. n.316). El traductor, Juan Sarraceno, pone *"secundum visionem"* donde el griego dice "κατ'

ἰδέαν". En el uso que TdA hace en la *S.Th.* I q.14 a.5 pone *"species"*, que es más adecuado.

[37] *In De div. nom. exp.* VII lect.3 (ed. cit. n.723 y 724 respect.).

[38] En *In Sent.* I d.35 q.1 a.3 el Aquinate atribuye a Averroes esta opinión citando el texto de *In Metaphys.* l.XII comm.51; VIII,337 A. En realidad allí Averroes expone una opinión de autores a los que no identifica; su doctrina propia es que Dios no tiene ciencia ni universal ni particular: hablar de "ciencia" en Dios, para Averroes, es algo equívoco (cfr. *op. cit.* VIII,337 B). En *De veritate* (q.II a.5) TdA cita la opinión como reportada por Averroes; en nuestra *SCG I,50* (n.418) y *S.Th.I* q.14 a.6 simplemente dice *"quidam"*.

[39] *I,50* (n.424).

[40] *Ibidem* (n.425).

[41] *Ibidem* (n.426). Cfr. también *IV,13* (n.3485).

[42] Cfr. *I,51-53* (nn.429-445). Si bien el cap.53 comienza diciendo que estas cuestiones *"faciliter solvi potest"*, es de notar que el mismo fue objeto de tres redacciones hasta su forma definitiva, más directa y precisa (cfr. *Appendix*, ed. cit. p.20-21).

[43] *I,54* (n.448).

[44] *Ibidem* (n.451).

[45] *Ibidem* (n.453).

[46] Se refiere a la doctrina de *Fedón* (99 e - 100 d) y *Timeo* (28-29 d). Aunque existían traducciones latinas de ambos, por Henricus Aristipus (circa 1154-1160) y Calcidius (s.IV ?) respectivamente, más bien parece que TdA conoce indirectamente esta doctrina. Cfr. R. J. Henle, *Saint Thomas and Platonism*, The Hague 1956, p.XXI.

[47] *I,51* (n.431): "Nec iterum potest poni huiusmodi formas intelligibiles per se existere: quod Plato, praedicta inconvenientia vitans, videtur posuisse, introducendo ideas. Nam formae rerum naturalium sine materia existere non possunt: cum nec sine materia intelligantur". Nótese la reserva del *"videtur"*.

[48] Cfr. Filon, *De opificio mundi*, 19-24. Para los textos y la discusión acerca de los antecedentes válidos, cfr. G. Reale, *Storia della filosofia antica*, ed. cit., vol.IV pp.289-293. Respecto a *Antíoco de Ascalona*, académico ecléctico no valorado por Reale en su exposición, cfr. W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, 2ª ed. Berlin-Zurich 1964, Vorwort zum Neudruck, p.18 sigs.

[49] Cfr. Albino, *Didascalia* IV,7; IX,3; X,3. Para los textos ver G. Reale, *op. cit.*, pp.336-341. Para una discusión del tema, v. la exposición de H. Dorrie y posterior debate in AA.VV., *Les sources de Plotin* (Entretiens sur la antiquité classique, t.V) Vandoeuvres-Génève 1957 (1960) p.416 sigs.

[50] Cfr. Plotino, *Enneadas*, IV,8, 3; V,5,5; 9,8; VI,4,4; 2,20; 7,17; 8,3.

[51] Cfr. *Appendix*, ed. cit., p.22. Se refiere a *De Arithmetica libri duo*, P.L. 63 (1079-1168); cfr. *In B.D. De div. nom. expos.* ed. cit., n.644.

[52] *Ibidem.*

[53] *Ibidem.*

[54] Cfr. Juan de Salisbury, *Metalogicon*, P.L. 199 (938-939).

[55] Cfr. G. Fraile, *Historia de la filosofía*, Madrid 1960, vol.II p.450 sigs.

[56] Cfr. Anselmo, *Monologion* cap.IX; ed. Schmitt *Opera Omnia*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1984 t.I p.24 (ed. Alameda de las *Obras Completas*, Madrid 1952, vol.I, p.218). En *De veritate* q.III a.1 TdA cita el cap.31 del *Monologion*.

[57] Cfr. los textos del *De processione mundi* reportados por G. Fraile, *op. cit.*, pp.692-698.

[58] Cfr. *In Sent.* I d.35 q.1 aa.2-3; *De scientia Christi* II corp.

[59] Cfr. *S.Th.* I q.55 m.2 a.1; q.25 m.3 a.1; m.1 a.1; q.93 m.3.

[60] Agustin, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII, q.46 De ideis* (P.L. 40, col.30-31). Texto citado por TdA en *SCG I,54* (n.453); *S.Th.I* q.15 a.1 s.c.; a.2 s.c.; a.3 s.c.; q.84 a.5.

[61] Años más tarde TdA distingue entre la doctrina de Platón (ideas subsistentes), los platónicos (Inteligencia como segunda hipóstasis en la cual se hallan las ideas ejemplares) y Aristóteles: este último "posuit in Deo rationes omnium rerum, et quod idem est in Deo intellectus et intelligens et intellectum", cfr. *Super Evangelium s.Ioannis lectura* I lect.1 (ed. Cai n.65).

[62] *I,54* (n.453-454). La referencia a Agustín remite al texto supra citado; de allí procede esa visión de Platón.

[63] *III,24* (n.2047) y *III,69* (n.2433) respectivamente. Cfr. *In Sent.* II d.15 q.1 a.2.

[64] *De divinis nominibus* V lect.3, 8 (ed. cit. n.282).

[65] *Ibidem* V lect.3,9 (ed. cit. n.284).

[66] *I,54* (n.450). En cambio sí denuncia la fuente pseudodionisiana en *De veritate* q.III a.1; la cita se refiere a la mención que hace el *Pseudo-Dionisio* de este *Clemente* cuya identidad se escapa hasta el momento a la investigación histórica. Nótese que la versión latina del *Sarraceno* es diversa: "exemplaria dici in existentibus principiora" (*loc. cit.* 9, n.283); por su parte la versión de *Hilduino* reza: "in existentibus antiquiora" (cfr. G. Thery, *Etudes Dionysiennes* t.II, *Hilduin traducteur de Denys*, Paris 1937, cap.V, 9, pág.243); lo mismo la versión de *Juan Scoto Eriúgena*: "in existentibus antiquiora" (P.L. 122, 1150 D). Esto hace pensar que TdA o cita de memoria o dispone aquí de otra versión que es desconocida para nosotros (el editor Pera cree poder reconocer el estilo de la pluma de Guillermo de Moerbeke); en cambio en su correspondiente *Expositio* sigue el texto del Sarraceno (cfr. *op. cit.* c.V lect.3, ed. Pera, n.667). Nos inclinamos por la primera hipótesis, bastante razonable de por sí; este caso no da para sustentar la segunda.

[67] Sobre estas opiniones y el problema de coherencia en la terminología tomista se ha ocupado L. B. Geiger. Su meduloso estudio introduce sin embargo el término "species expressa", que resulta claro para la sistematización escolástica pero no corresponde a los textos mismos del Aquinate que entran en la cuestión. Cfr. *Les idées divines dans l'oeuvre de s. Thomas*, in *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*, Toronto 1974, vol.I pp.175-209.

[68] *De veritate* q.III a.2 corp.

[69] *S.Th.I* q.15 a.2 corp.

[70] *Ibidem* I q.34 a.3 ad 4. Se trata de una precisión terminológica en

función de la temática trinitaria; no hay una modificación o "evolución" de doctrina, como busca Geiger en el artículo citado.

71 *I,58* (n.492).

72 *I,66* (n.543). También: "Divina scientia comparatur ad res ab ipso productas sicut scientia artificis ad artificiata" (*II,26* n.1039).

73 *I,61* (n.512).

74 *I,67* (n.563).

75 *I,70* (n.593). Cfr. también *De veritate* q.I a.2 corp.; q.III a.2; a.3: a.5; *S.Th.I* q.14 a.16; *I-II* q.93 a.5.

76 *I,65* (n.537).

77 *I,65* (n.535).

78 *I,65* (n.531).

79 *Ibidem* (n.532).

80 *Ibidem* (n.530). Hay una prioridad de la "ratio entis" sobre la "ratio universalis" y de ésta sobre la "ratio individualis" debida a la perfección emergente. Esta relación es precisada en *Quodl.* VIII q.1 a.2.

81 Cfr. *De veritate* q.III a.8 corp. Respecto a *Platón*, se trata de la doctrina referida por Aristóteles en *Metafísica I,10* (987 a 29). En cuanto a *Aristóteles*, cita explícitamente *De generatione animalium* V, cap.1 (778 a 30).

82 Cfr. *I,66* (n.555). Aquí TdA dice *"quidam"* y expone la doctrina con el ejemplo del eclipse singular conocido por quien conoce las leyes generales del movimiento de los astros, ambos corresponden a Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima*, tr.VIII cap.6, A 359-361 (ed. cit. vol.II pp.417-421). En *De veritate* q.II a.5 identifica en este punto a "Avicenna et sequaces eius"; como secuaz se puede señalar a *Algazel*, cfr. *Metaphysica* p.I tr.3 sent.6 (ed. Muckle Toronto 1933, p.72).

83 Cfr. *I,54* (n.452).

84 Cfr. *II,42* (nn.1181, 1182, 1191). Cfr. Avicenna Latinus, *op. cit.*, tr.IX cap.4 A 406,57 - A 409,95 (ed. cit. pp.481-488). La doctrina aquí rechazada por TdA fue incluida en la condenación de Tempier de 1277, cfr. *loc. cit.* prop. 44 y 58.

85 *II,45* (nn.1120 y 1124 respectivamente).

86 *III,24* (n.2047).

87 *I,62* (n.519). Sobre el tema de la reportación en desigualdad cfr. *S.Th.I* q.93 a.1 corp.

88 *III,69* (n.2433). En textos paralelos, como *In Sent.* II d.16 q.1 a.2 ad 2 y *De potentia* q.III a.8 ad 18, remite a *Boecio* (*De Trinitate* II, P.L. 64, 1250 D) de donde está tomado el planteo; ya había usado dicho texto en *II,99* (n.1849).

89 *IV,13* (n.3494). Cfr. *De veritate* q.IV a.8.

90 Cfr. *De veritate* q.IV a.6.

91 Cfr. *IV,11* (n.3466).

92 Cfr. *Appendix* (ed. cit. p.21, 64 b ss). Cfr. *I,54* (n.449).

93 Cfr. *I,64* (n.528).

94 *I,66* (n.542).

95 *I,61* (n.512).

96 *I,66* (n.543).

97 *Ibidem* (n.544).
98 *Ibidem* (n.546).
99 *I,68* (n.569).
100 *II,22* (n.983).
101 *I,69* (nn.576-577).
102 *Ibidem* (n.579).
103 *I,66* (n.549).
104 O. N. Derisi, *Santo Tomás de Aquino y la filosofía actual*, Buenos Aires, 1975, p.279.
105 *I,66* (n.550).
106 *I,66* (n.551). Para el tema de la presencia de los entes a la eternidad de Dios cfr. *ibidem* (n.548); *I,79* (nn.667-675); *In Sent.* I d.38 q.1 aa.4-5; *De veritate* q.II a.12; *S.Th.I* q.14 a.13; *De Malo* q.XVI a.7. Sobre la polémica escolástica al respecto, cfr. J. de Finance, *"La présence des choses à l'éternité d'après les scolastiques"*, in *AP* 19 (1956), II pp.24-62.
107 *I,66* (n.553).
108 Así debe entenderse la expresión que los posibles *"habeant quodammodo indeterminatas ideas"* (*De veritate* q.III a.6) y no en el sentido de que sean ideas confusas, como interpretan Durantel (*Saint Thomas et le Pseudo Denis*, Paris 1919, p.246) y Gilson (*La philosophie de saint Bonaventure*, París 1924, p.118 sigs.).
109 *De veritate* q.III a.6 ad 1 et ad 2; cfr. q.I a.8 ad 1. Ver también J. Bittremieux, *"Ideae divinae de possibilibus"*, in *EphTheolLov* 3 (1926) pp.57-62.
110 *I,69* (n.590); cfr. *S.Th.I* q.14 a.9.
111 Cfr. *De veritate* q.III a.3 y *S.Th.I* q.14 a.16.
112 *Appendix I,50* (ed. cit. p.19).
113 *I,66* (n.552).
114 Cfr. *De veritate* q.III a.3 y *S.Th.I* q.14 a.16.
115 *De veritate* q.II a.9 ad 2.
116 No se entiende cómo puede decirse que esta distinción de ciencias atente contra la noción de Dios, cfr. Murawski, *Das Geheimnis der Auserwählung*, Paderborn 1924, p.30.
117 Cfr. *I,69* (n.590); *De veritate* q.II a.9; *S.Th.I* q.14 a.9; *De potentia* q.I a.5 ad 11.
118 *III,66* (n.2412).
119 *IV,21* (n.3576).
120 Cfr. *I,66* (n.552).
121 No nos detendremos en el análisis de las diversas fórmulas que distintos comentaristas del Aquinate han adoptado a través del tiempo sin ceñirse a una hermenéutica textual. Al respecto remitimos al estudio de C. Fabro, *"L'offuscamento dell'esse nella scuola tomistica"*, in *Partecipazione e causalità*, ed. cit., pp.603-629.

[1] Cfr. J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris 1943, p.25 sigs.
[2] L. Feuerbach, *Das Wesen der Religion*, 16ª ed. Leipzig, p.165.
[3] *I,26* (n.246 a).
[4] *Ibidem* (n.246 b). Al mismo planteo había dado la misma solución en *In Sent.* I d.8 q.1 a.2, invocando un texto de s. Bernardo: "Deus est esse omnium non essentiale sed causale" (cfr. *In Cant. sermones* IV,4).
[5] K. Kremer, *Die Neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden 1966, p.402.
[6] *Ibidem*, p.403. Para una consideración crítica del modelo hermenéutico de Kremer, cfr. C. Fabro, *Platonismo, neoplatonismo e tomismo: convergenze e divergenze*, in *Tomismo e pensiero moderno*, Roma 1969, pp.435-460; también más recientemente Rosa Padellaro de Angelis, *L'influenza del pensiero neoplatonico sulla metafisica di san Tommaso d'Aquino*, Roma 1981, pp.250-261.
[7] Cfr. *I,54* (n.452); *De potentia* q.III a.5 ad 2. Sobre la potencia activa de Dios idéntica a su Esse, cfr. *II,7-8*.
[8] Cfr. *II,84* (n.1688 a); *De veritate* q.IV a.6.
[9] *II,23* (n.991).
[10] *Ibidem* (n.990).
[11] *De veritate* q.III a.3 ad 8.
[12] *Ibidem* q.II a.13,9 y corp. (respectivamente).
[13] *S.Th.I* q.14 a.8 corp.; cfr. *In Sent.* I d.38 a.1; *De veritate* q.II a.14.
[14] *S.Th.I* q.14 a.9 ad 3.
[15] Petri Lombardi, *Sententiae in IV libris distinctae*, L.I d.36 cap.2 (ed. Col. Bonav. ad Claras Acquas, Grottaferrata, Roma 1971, p.260).
[16] Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* XVI,13 (P.L. 36, 147).
[17] Idem, *Epistula 169 (ad Evodium)* c.I n.2 (P.L. 33, 743). El texto invocado ("*non novi vos*") corresponde a *Mt VII,23; Lc XII,27*.
[18] Cassiodorus, *In psalterium expositio* XVI (P.L. 70, 122).
[19] *In Sent.* I d.36 q.1 a.2 corp.
[20] *I,72* (n.618).
[21] *I,37* (n.304).
[22] *I,38* (n.310); *De veritate* q.XXI a.1 ad 1; *S.Th.I* q.6 a.3.
[23] *I,37* (n.307); también *I,40*: "boni autem ratio consistat in hoc quod est appetibile" (n.327).
[24] *De veritate* q.XXI a.6 corp.
[25] *I,37* (n.306).
[26] *II,12* (n.915).
[27] Cfr. *De veritate* q.XXI a.1.

[28] Cfr. *S.Th. I-II* q.27 a.3.; *In Sent.* III d.27 q.1 a.1 ad 3.

[29] *I,38* (n.310). En este sentido nos parece *reductiva* la proposición de G. Lafont que hace consistir "formalmente la Bondad divina (en) una tendencia de toda creatura hacia Dios" (cfr. su obra *Estructuras y método en la Suma Teológica de santo Tomás de Aquino,* trad. esp. Madrid 1964, p.45).

[30] *III,16* (n.1988); *III,25* (n.2064); *III,107* (n.2827).

[31] Cfr. *In librum B.D. De divinis nominibus expositio* IV lect.11 (ed. Pera n.449).

[32] *I,72* (n.619).

[33] *Ibidem.*

[34] Cfr. *De veritate* q.XXI a.1 corp.; el orden de los trascendentes es: ens, unum, verum, bonum (cfr. *ibidem* a.3 corp.).

[35] *I,72* (n.621).

[36] Que en Dios haya gozo o delectación (gaudium vel delectatio) como forma de apetito propia de la posesión del acto-bien, es tratado largamente en *I,90* (nn.749-754).

[37] *I,72* (n.621).

[38] *I,72* (n.622).

[39] Ibidem (n.623).

[40] La relación entre Voluntad e Inteligencia en Dios se clarifica en el tratamiento sobre el acto de amor de Dios.

[41] La expresión *"sui causa"* está tomada de Aristóteles, *Metafísica I,2* (982 b 26). Cfr. *In XII Metaphys. expos.* I lect.3 (ed. Cathala n.58): "Ille homo proprie dicitur liber qui non est alterius causa, sed est causa suiipsius. Servi enim dominorum sunt et propter dominos operantur et eis acquirunt quicquid acquirunt. Liberi autem homines sunt suiipsorum, utpote sibi acquirentes et operantes".

[42] *I,72* (n.624).

[43] *I,72* (n.625).

[44] *I,73* (n.627).

[45] *Ibidem* (n.628).

[46] *Ibidem* (n.629).

[47] *Ibidem* (n.630).

[48] *Ibidem* (n.631).

[49] Cfr. *Appendix,* ed. cit., p.31.

[50] *I,74* (n.633).

[51] *I,74* (n.634).

[52] *Ibidem* (n.635).

[53] Cfr. *ibidem* (n.636).

[54] *Ibidem* (n.638); también cfr. (n.637).

[55] *I,75* (n.641).

[56] *Ibidem* (n.642).

[57] Cfr. *I,76* (nn.647-654).

[58] *I,77* (n.657).

[59] *I,78* (n.662). "Unde cum bonitas quae est in creatura sit similitudo divinae Bonitatis, sequitur quod Ipse (Deus) creaturam diligat" (*In Sent.* III d.32 q.1 a.1). Para el realismo de la participación de los bienes finitos

respecto al Bonum Primum, cfr. *SCG I,40; De veritate* q.XXI a.4; *S.Th.I* q.6 a.4.

60 Cfr. *S.Th.I* q.22 a.2 corp.: Diels-Kranz, *op. cit.*, 67 A 11; 68 A 66; 68 A 69; 68 A 67; Augustinus, *De civitate Dei* XVIII 41,2 (ed. BAC Madrid 1978, vol.II pp.499-500).

61 Cfr. *S.Th.I* q.22 a.2 corp.; *In Sent.* I d.39 q.2 a.2; Averroes, *In Metaphys.* XII comm.52; Maimónides, *Doct. perplexorum* p.III cap.17. Respecto a Aristóteles el Aquinate sigue aquí la interpretación de Averroes, quien "expresse ponit" la doctrina del Estagirita que "verbis suis expresse haberi non potest" (*In Sent.*, loc. cit.).

62 *I,78* (n.663).

63 *I,78* (n.664).'

64 *Ibidem* (n.665). Este tratamiento impostado sobre la línea del conocimiento del singular se encuentra también en *De veritate* q.V a.4 (sobre la providencia divina).

65 *I,79* (n.668).

66 *I,79* (n.672).

67 *De veritate* q.XXVI a.3 ad 11. Recordar el pasaje ya citado: "Forma per intellectum considerata non movet nec aliquid causat nisi mediante voluntate" (*I,72* n.622). También *S.Th.I* q.20 a.1 ad 1: "(...) vis cognitiva non movet, nisi mediante appetitiva".

68 *I,91* (n.756).

69 Cfr. *S.Th.I* q.20 a.1 corp.,; q.37 a.1 corp.; *In Sent.* III d.32 q.1 a.2 corp.

70 *I,91* (n.757); cfr. *S.Th.I* q.20 a.1 ad 3.

71 *In librum B.D. De div. nom. expos.* IV lect.9 (ed. cit. n.404).

72 *De divinis nominibus* IV,14 (ed. Pera n.117).

73 La traducción latina sería: "et segregatae unitionis bonum processum et amativum motum simplicem per se mobilem et per se operantem".

74 *In librum B. D. De div. nom. expos.* IV lect. 11 (ed. cit. n.449).

75 Cfr. Ch. Lewis and Ch. Short, *A latin dictionary*, Oxford 1958, p.107.

76 *In librum B. D. De div. nom. expos.* IV lect.11 (ed. cit. n.449).

77 *I,91* (n.758). La pérdida de la noción de esse intensivo y su consiguiente exigencia de continuidad, le impide a Silvestre de Ferrara la perspectiva metafísica del amor y del bien que hemos desarrollado centrada en el esse-unum; su impostación formalista le crea dificultades en la interpretación de este pasaje y de la fuente pseudodionisiana. Cfr. su *Commentaria in SCG* (ed. Leonina, vol.XIII pp.248-249).

78 *S.Th. I-II* q.27 a.3 ad 3.

79 *I,28* (n.268). El término "perfecto" se aplica a Dios impropiamente, pues de por sí está tomado de los entes finitos, que requieren un proceso ('per') de construcción ('facere') de su integridad. Sobre el amor *acto-a-acto*, cfr. *S.Th. I-II* q.27 a.3 corp.

80 Cfr. *In l.B.D. De div. nom. expos.* IV lect.12 (ed. cit. n.455); *S.Th.I* q.20 a.1 ad 3; *In Sent.* III d.32 q.1 a.2 ad 3. Se trata de una doctrina pseudodionisiana tomada de *Hieroteo* en su comentario al *Cantar de los Cantares.*

81 Esta expresión pertenece a la primera redacción de *SCG I,91*; cfr. *Appendix* (ed. cit. p.37, A 58-60).

[82] *I,91* (n.759).
[83] Cfr. *I,2* (n.86); *I,91* (n.760); *III,3* (n.1879); *S.Th. I-II* q.8 a.1 corp.; *De veritate* q.XXII a.1 ad 3.
[84] Cfr. *S.Th. I-II* q.26 a.1 corp.
[85] Cfr. *De veritate* q.XXVII a.2 corp.; q.XIV a.2 corp.
[86] *In l.B.D. De div. nom. expos.* IV lect.9 (ed. cit. n.401).
[87] La unidad como causa y efecto del amor nos parece sea su última razón metafísica. A pesar de que releva los textos, un reciente trabajo de M. Manzanedo no penetra hasta esta resolución, permaneciendo en la semejanza formal: con lo cual el amor resulta siempre algo secundario o extrínseco, no se da razón de su trascendencia metafísica; cfr. *El amor y sus causas,* in *Studium* XXV,1 (1985) pp.41-70.
[88] *I,91* (n.760).
[89] Teorema de la redacción original; cfr. *Appendix* (ed. cit. p.36, B 47-59).
[90] *I,91* (n.760). "Amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus" (*s.Th.I* q.20 a.2 corp.).
[91] *I,91* (n.763).
[92] *I,89* (n.743).
[93] *I,78* (n.661).
[94] Cfr. *I,90* (n.754 a-c). Lo que no es sino aparentemente contrapuesto a *S.Th.I* q.20 a.2 ad 3, donde dice que los entes irracionales son amados por Dios "amore quasi concupiscentiae"; porque en realidad esta observación no se refiere a un deseo para Sí ("quasi eis indigeat") sino a que están ordenados a la utilidad del hombre ["propter (...) utilitatem"] de modo que el principal amado entre las creaturas es el hombre ("amore amicitiae seu benevolentiae").
[95] Cfr. *I,13* (n.90 b); *I,73* (nn.628-631).
[96] La mayoría de los estudios sobre el amor en TdA lo aborda desde el ángulo antropológico (Rousselot, Geiger, Simonin) o decididamente teológico-sobrenatural (los temas de la gracia, la predestinación, el Espíritu Santo). La obra que más se acerca a nuestra perspectiva es la de A. Illien, *Wesen und Funktion der Liebe im Denken des Thomas von Aquin,* Freiburg 1975, aunque lo hace con una perspectiva teológica y con una metodología sintético-sistemática.
Respecto a la "historia del amor", la obra de H. Kuhn, *Liebe. Geschichte eines Begriffs,* München 1975, se inclina preferentemente también sobre el concepto antropológico con conciencia de la limitación que ello significa; por su parte la parcial pero bien concebida y críticamente desarrollada obra de M. Schiavone, *Il problema dell'amore nel mondo greco,* Milano 1965, parece haber quedado trunca en el primer y único volumen aparecido (que llega sólo hasta Platón). Un análisis histórico hasta Lutero se puede encontrar en la célebre obra de A. Nygren, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der Christlichen Liebe* (Berlín 2ª ed. 1955; trad. ital. Bologna 1971), pero todo él en función de la tesis doctrinal del autor.
[97] Para un análisis detallado de la noción de amor en Hesíodo, cfr. M. Schiavone, *op. cit.,* pp.4-29.
[98] Cfr. Diels-Kranz, *op. cit.,* 7 A 9.
[99] *Ibidem* 7 B 1-2.

100 Como lo interpreta Proclo; cfr. Diels-Kranz, *op. cit.*, 7 8 3.
101 Diels-Kranz, *op. cit.* 28 B 13 (Aristóteles, *Metafísica I,4*; 984 b 23).
102 Platón, *Banquete* 178 b.
103 Cfr. Diels-Kranz, *op. cit.*, 28 B 13; Plutarco, *Amatorius* 13, 756 f; Simplicius, *In Physica* 39,18.
104 Cfr. Untersteiner, *Parmenide*, Firenze 1979, p.LXX.
105 Diels-Kranz, *op. cit.*, 28 B 12, 1-3 y 4-6 (Simplicius, *In Physica* 39,12 sigs.; 31,10 sigs.).
106 Como lo ha hecho C. Eggers Lann, *Los filósofos presocráticos*, Madrid 1981, vol.I p.466.
107 Cfr. *op. cit.* III,3 (330 b). Diels-Kranz 28 A 35.
108 *Metafísica I,4* (984 b 25) y *Banquete* 178, a. La expresión πρώτιστον μέν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων habría sido tomada por Aristóteles de Platón (*Banquete* 178 b). Eggers Lann propone dos soluciones: o hay que entender el verbo (μητισατο) como "se generó" sin sujeto distinto (como generación originaria) o Platón citó equivocadamente (de memoria) y Aristóteles al copiar perpetuó el error.
109 Cfr. *In XII libros Metaphysicorum expos.* I lect.5 (ed. Cathala n.101). Allí se advierte la emergencia del Amor, a quien corresponde el verbo en singular ('providit') frente a la pluralidad. En la versión latina el Amor pasó a ser sujeto; y ya no se trata de su concepción sino de la providencia (causalidad) que tiene sobre todo el universo. En efecto, el verbo μητιομαι puede significar tanto "concebir" como "ocuparse de" (en latín: "providere").
110 *I,91* (n.765 b).
111 *IV,20* (n.3570). Esta vez el mismo Aquinate indica la fuente. Nótese que la cita parece ya coincidir con el giro de la traducción latina de G. de Moerbeke, cuya data sería posterior.
112 Cfr. especialmente Diels-Kranz, *op. cit.*, 31 B 6; 16-17; 20; 27-28; 29; 115.
113 *II,41* (1179 a-b); cfr. *Metafísica I,4* (985 a 4-10). *Expositio* I lect.6 (ed. cit. nn.104-106).
114 Cfr. L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, 2ª ed. París 1964.
115 *Banquete* 203 e.
116 *Ibidem* 200 a; 205 a-b.
117 Cfr. *Fedro* 249 c-251 a.
118 Cfr. *ibidem* 253 a - 256 a.
119 *Timeo* 29 e.
120 Cfr. *Fedro* 247 a.
121 *In XII l. Metaphys. expos.* I lect.3 (ed. cit. n.63); corresponde a *Metafísica I,2* (983 a 2-3).
122 *Metafísica XII,7* (1072 b 3).
123 Cfr. *In XII l. Metaph. expos.* XII lect.7 (ed. cit. n.2529).
124 Cfr. *Legum allegoriae* III,78. Cfr. E. Brehier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 2ª ed. Paris 1925, p.80; también B. Mondin, *Filone e Clemente*, 2ª ed. Roma 1981, p.83.
125 Sobre este tema cfr. R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, 2ª ed. Roma 1967, espec. pp.57-110.
126 *Enneada* V,1,6: "Περίλαμψιν ἐξ αὐτοῦ μὲν, ἐξ αὐτοῦ δε μένοντος, οἷον

ἡλίου τὸ περὶ αὐτὸ λαμπρόν, ὥσπερ περ θέον, ἐξ αὐτοῦ ἀεὶ γεννώμενον μένοντος (...) πῦρ μὲν τὴν παρ' αὐτοῦ θερμότητα, καὶ χιὼν οὐκ εἴσω μόνον τὸ ψυχρόν κατέχει μάλιστα δὲ ὅσα εὐώδη μαρτυρεῖ τοῦτο".

127 Cfr. *Enneada* III,8,3,20-21. Sobre este tema ver R. Arnou, ΠΡΑΞΙΣ *et* ΘΕΩΡΙΑ *chez Plotin*, 2ª ed. Roma, 1972, pp.52-64.

128 Cfr. *Enneada* V,4,1.

129 *Enneada* VI,8,15: "καὶ ἐράσμιον καὶ ἔρως ὁ αὐτός καὶ αὐτοῦ ἔρως, ατε οὐκ ἄλλως καλός ἢ παρ' αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ".

130 *Enneada* III,8,10.

131 Cfr. *Elementatio Theologica* prop.XXV.

132 *De Causis* prop.XVI (ed. Pera n.135).

133 *Ibidem* prop.XXIII (ed. cit. n.173).

134 *In librum De Causis expos.* XVI lect. 16 (ed. Pera n.327).

135 *Ibidem* XXIII lect.23 (ed. cit. nn.387, 389).

136 *De divinis nominibus* IV,10 (ed. Pera n.159). La versión latina del Sarraceno: "Confidit autem et hoc sermo dicere verus quod et Ipse omnium causa, propter bonitatis excessum cuncta amat, cuncta facit, cuncta perficit, cuncta continet, cuncta convertit et est divinus amor bonus boni propter bonum. Ipse enim bonum-operans existentium amor, in bono secundum excessum praeexistens, non dimisit ipsum sine germine in seipso manere. Movit autem ipsum ad operandum, secundum omnium generativum excessum."

137 *Ibidem* IV,1 (ed. cit. n.95).

138 Scotus, P. L. vol.122 col.1129; G. Thery, *Etudes Dionysiennes* t.II *Hilduin le traducteur de Denis*, Paris 1937, p.197.

139 Cfr. J. Peghaire, *"L'axiome 'Bonum est diffusivum sui' dans le néoplatonisme et le thomisme"*, in *Revue de l'Université d'Otawa* 2 (1932) sect. spéc. pp.5-30. El mismo TdA en *De veritate* q.XXI a.1, 4. remite a *De divinis nominibus* cap.IV sin mayor especificación; en cambio en *S.Th.I* q.5 a.4,2. acompaña una cita textual ("bonum est ex quo omnia subsistunt et sunt") que corresponde al cap.IV parág.4 (ed. Pera n.121) como el texto-base. Pero la mejor toma de distancia del Aquinate respecto a la incierta paternidad del axioma se lee en nuestra *SCG III,24*: "Unde non inmerito dicitur a *quibusdam* quod bonum, inquantum huiusmodi, est diffusivum sui" (n.2053).

140 *De divinis nominibus* IV,1 (ed. cit. n.96).

141 *Ibidem* IV, 14 (ed. cit. nn.175-176).

142 Cfr. M. Schiavone, *Neoplatonismo e cristianesimo nello Pseudo Dionigi*, Milano 1963, pp.85-90.

143 Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima* tr.IX c.4; ed. van Riet Louvain-Leiden 1980, vol.II p.477.

144 *Ibidem*, pp.477-478.

145 *Ibidem* tr.VI cap.5 (ed. cit. p.343).

146 *Ibidem*, p.344. Sobre la noción de "motivo de preferencia" cfr. L. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, in *Etudes musulmanes* IX, Paris 1967, pp.74-75.

147 Cfr. *I,80* (n.677).

148 Cfr. *ibidem* (nn.678-679).

149 *Ibidem* (n.680).
150 Cfr. *De potentia* q.II a.3 ad 2.
151 Sobre el paralelismo de la "operación natural" de Inteligencia y Voluntad divinas, cfr. *De potentia* q.II a.3 corp. Que el "motus naturalis" de la Inteligencia divina no es un movimiento propiamente tal (paso de potencia a acto) sino puro acto, cfr. *S.Th.I* q.14 a.2 ad 2.
152 Ver en *I,44* (n.373 in fine) la estructura del apetito natural u ordenación de la Inteligencia divina a su objeto, presentada en el modelo platónico de Dios como automovente (cfr. *I,13* n.90 b). El comentarista Silvestre de Ferrara no acepta que haya tal "apetito natural" de la Inteligencia divina.
153 Cfr. *IV,11* (nn.3470-3471).
154 Cfr. *De potentia* q.X a.2 ad 7.
155 Cfr. *I,19* (nn.150-152); *In Sent.* I d.6 q.1 a.1 corp.
156 Cfr. *Metafísica V,5* (1015 a 20 - b 10); *Expositio* V lect.6 (ed. cit. nn.827-839).
157 Cfr. *III,138* (nn.3120-3121); *S.Th.I* q.82 a.1 ad 1.
158 Cfr. *De potentia* q.X a.2, 5 et ad 5. Augustinus, *De civitate Dei*, V,10,1 (ed. BAC Madrid 1977, t.I, p.318).
159 *I,81* (n.682).
160 Aquí no identifica a *Avicena*, en cambio sí lo hace en *De Potentia* q.III a.16 corp.; sin embargo una parte de la tesis es referida a Avicena en *II,42* (n.1191).. También discute explícitamente con Avicena en *In XII l. Metaphys. expos.* XII lect.9 (ed. cit. nn.2559-2560).
161 Cfr. *In Sent.* II d.18 q.2 a.2; contra Avicenna *TdA* argumenta con Averroes (cfr. Averrois Cordubensis, *Commentaria in XII lib. Metaphysicorum*, ed. Veneta 1562, fol.327 ab-b).
162 *De divinis nominibus* IV,1 (ed. Pera n.96).
163 *Ibidem* IV,4 (ed. cit. n.115).
164 *Ibidem* IV,10 (ed. cit. n.159).
165 *I,81* (n.683).
166 *I,37* (n.307).
167 Cfr. *De veritate* q.XXI a.1 ad 4.
168 Cfr. *III,24* (n.2053).
169 *Ibidem* (n.2052 d).
170 Cfr. *De veritate* q.XXIII a.4 corp.
171 Cfr. *S.Th.I* q.19 a.3 ad 4.
172 *De potentia* q.X a.2 ad 6; cfr. también q.I a.5 corp.
173 Cfr. *I,82* (nn.690-693).
174 *Ibidem* (n.696).
175 Cfr. *II,11-14.*
176 *I,82* (n.697).
177 *Ibidem* (n.699).
178 *II,12* (n.915).
179 *I,82* (n.697).
180 La irreductibilidad metafísica y la irreconducibilidad teorética del libre amor creador adquieren en el contexto de la teología cristiana una nueva dimensión especulativa, en cuanto su conexión con la inmutabilidad

divina es enmarcada por otros datos revelados: como la encarnación, el misterio pascual, la eficacia de la oración, etc... Sobre el estado de la cuestión particularmente después de Hegel, ver Comisión Teológica Internacional, *Documento 1981: Teología, cristología, antropología* II,B (trad. esp. Madrid 1983; pp.22-26)

181 *I,82* (n.700).

182 *Ibidem* (n.699).

183 Cfr. B. Spinoza, *Ethica* I prop.25, scholion; IV praef.

184 *I,81* (n.684).

185 Cfr. *II,23* (nn.991-992).

186 *I,81* (n.685); *II,23* (n.989).

187 Cfr. *I,82* (n.697).

188 *I,81* (n.688); cfr. *S.Th.I* q.19 a.3 ad 6: "(...) propter hoc Deus quaecumque scit, ex necessitate scit, non autem quaecumque vult, ex necessitate vult".

189 *I,88* (n.730).

190 *I,88* (n.732).

191 *De veritate* q.V a.2 ad 1; cfr. q.X a.7 ad 10; q.XII a.5, 6.

192 *In l.B.D. De div. nom. expos.* IV lect.1 (ed. cit. n.271). En *S.Th.I* q.19 a.4 ad 1, da otra interpretación: la intención del Pseudo-Dionisio era negar que Dios elija sólo una creatura particular, para afirmar la universalidad de su causalidad.

193 *I,85* (n.712).

194 *I,83* (n.702); ver todo este capítulo.

195 *II,46* (n.1229).

196 Cfr. Aristóteles, *Física I,9* (191 b 35 - 192 a 2). *Expositio* I lect.15 (ed. Maggiolo n.130).

197 *De divinis nominibus* IV,3 (ed. Pera n.111).

198 *De Causis* prop.I; cfr. Proclus, *Elementatio Theologica* prop.57 (ed. Dodds, Oxford 1933, p.54). El tratamiento tomista en *In librum B.D. De div. nom. expos.* IV lect.2 (ed. Pera nn.295-296).

199 *III,20* (n.2013).

200 *De divinis nominibus* IV,3 (ed. cit. n.111).

201 *I,37* (n.307); cfr. *In XII l. Metaph. expos.* I lect.9 (ed. Cathala nn.177-180).

202 *III,24* (n.2052 d).

203 *II,28* (n.1053 a).

204 *II,28* (n.1053 b). Cfr. Augustinus, *De doctrina christiana* L. I cap.32: "quia enim bonus est, sumus; et inquantum sumus boni sumus" (P.L. 34,32). Cfr. también *De veritate* q.XXI a.1 s.c.1; *S.Th.I* q.5 a.1 s.c.

205 *II,28* (1053 c).

206 *In Sent.* II, prologus.

207 *In Sent.* II d.1 q.2 a.1.

208 Cfr. *I,91* (n.765) y *IV,20* (n.3570).

209 *III,24* (n.2052 d).

210 *De potentia* q.III a.15.

211 *In l.B. D. De div. nom. expos.* IV lect.9 (ed. cit. n.409).

212 *S.Th.I* q.19 a.2 ad 3.

213 *Ibidem* a.4 ad 3.
214 *II,28* (n.1053 e).
215 *Ibidem* (n.1053 f).
216 *Ibidem* (n.1056).
217 Cfr. *II,46* (n.1232) y *III,24* (n.2053).
218 *Appendix*, ed. cit., p.47, A 53-55.
219 *I,93* (n.785).
220 *II,44* (n.1217).
221 *I,82* (n.700).
222 *I,86* (nn.721 y 722 a, respectivamente).
223 *I,82* (n.699).
224 *I,87* (nn.723-724).
225 *I,87* (n.727); cfr. *II,24* (nn.1002-1008). En ambos casos los "voluntaristas" no identificados serían los "loquentes in lege Saracenorum" de *III,97* (n.2337) reportados por Maimónides.
226 *Summa Theologiae* I, q.19 a.5 corp.; cfr. *De veritate* q.VI a.2 corp. (ed. Leon, A 226 sigs.).
227 Augustinus, *De civitate Dei* XI,24 (ed. BAC Madrid 1977; vol.I, p.729). Sobre el pensamiento de s. Agustín en torno a nuestro tema, cfr. G. Beschin, *S. Agostino. Il significato dell'amore*, Roma, 1983, pp.7-44.
228 *I,93* (n.785). Para la fijación de la doctrina católica sobre la creación voluntaria y gratuita, cfr. Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, declarationum et definitionum*, 36ª ed. Freiburg 1965, nn.1333; 2828; 3002; 3025; 3218; 3890.

[1] *III,1* (n.1862).
[2] *III,150* (nn.3228 y 3233 respectivamente).
[3] *I,88* (n.730).
[4] *IV,7* (n.3410); cfr. también *IV,1* (n.3337).
[5] Cfr. *III,19-20* (nn.2004-2010).
[6] *In librum B. D. De divinis nominibus expositio* IV lect. 10: (Deus) "Qui est omnium causa per suum pulchrum et bonum amorem quo omnia amat, secundum abundantiam suae Bonitatis qua amat res, fit extra Seipsum, inquantum providet omnibus existentibus per suam Bonitatem et amorem vel dilectionem et quodammodo *trahitur* et *deponitur* quodammodo a sua excellentia (...) ad hoc quod sit in omnibus, per effectus suae Bonitatis, secundum quamdam *extasim* (...) non intelligatur aliqua *minoratio,* sed hoc solum quod se inferioribus *ingerit* propter suae Bonitatis *participationem*" (ed. Pera n.437). También: "(...) dicendum quod amor omnis transfert quodammodo amantem in amatum, sed diversimode. Uno modo secundum quod amans transfertur in participandum ea quae sunt amati; alio modo ut communicet amato ea quae sunt sua. Primo ergo modo Deus non transfertur in amatum, quod est creatura; sed secundo modo, inquantum Bonitatem suam ei communicat, et sic dicit Dionysius quod ipse Deus est per amorem extassim passus" (*In Sent.* III d.32 q.1 a.1). Asimismo cfr. *S.Th.I* q.20 a.2, 1 et ad 1; *I-II* q.28 a.3 s.c.
[7] Cfr. *III,1* (n.1862).
[8] *I,91* (nn.762-763).
[9] *S.Th.I* q.23 a.5 ad 3. Asimismo cfr. *Super evangelium s. Ioannis lectura* VI,44 lect.5 (ed. Cai n.938).
[10] Augustinus, *In Ioannis Evangelium* tract.XXVI super VI,44 (P.L. 35,1607).
[11] Dante Alighieri, *La divina commedia,* Paradiso, canto XIII, 52-72.
[12] *Ibidem,* canto XXXIII, 142-145.

BIBLIOGRAFIA*

Amato, C., *La dottrina tomistica del bene*, in *SD* 22 (1977) 117-147.

Anonimo, *L'amour chez les esprits selon saint Thomas d'Aquin. S.Th.I q.59 a.1* in *BCTC* 6 (1956) 49-54.

d'Arcy, M., *La double nature de l'amour*, Paris 1948.

Artola, J. M., *Creación y participación. La participación de la naturaleza divina en las criaturas según la filosofía de s. Tomás de Aquino*, Madrid 1963.

Baver, J., *Wesen und Dasein und ihre Differenz*, in *SJP* 20 (1975) 7-19.

Beltrán, F., *Unidad e infinitud en el comentario de s. Tomás al Liber "De Causis"* (tesis Fac. Fil. P.U.L., Roma 1964, inédita).

Bernath, K. (curador), *Thomas von Aquin (Wege der Forschung)*, Darmstadt 1978-1981.

Bersani, S., *De voluntate Dei. Commentarium in cc. LXXII-LXXXVIII lib. I Summae contra Gentiles*, in *DTP* 3 (1926) 193-209, 381-393, 589-599; 4 (1927) 5-16, 229-241, 634-652; 5 (1928) 185-194.

Beschin, G., *S. Agostino. Il significato dell'amore*, Roma 1983.

Biser-Ganoczy, *Prinzip Liebe*, Freiburg 1979.

Bittremieux, J., *Deus est suum esse, creatura non est suum esse*, in *DTP* 32 (1929) 383-426; 33 (1930) 271-304.

-- *De usu et applicatione doctrinae philosophicae de reali distinctione inter essentiam et esse in theologia D. Thomae*, in *EphThLov* 1 (1924) 321-339.

-- *Ideae divinae de possibilibus*, in *EphThLov* 3 (1926) 57-62.

Blanche, F., *La liberté divine*, in *RevdePhil* 27 (1927) 237-258.

Bogliolo, L., *La metafisica tomista dell'amor di Dio*, in *Sal* 15 (1953) 613-630.

Bruneaum, A. J., *Realité spirituelle de l'amour*, in *RT* 60 (1960) 381-418.

Brusotti, P., *L'analogia di atribuzione e la conoscenza della natura di Dio*, in *RFNS* 27 (1935) 31-66.

Busa, R., *Index Thomisticus. Sancti Thomae Aquinatis operum omnium indices et concordantiae*, Stuttgart 1980.

Cain, J., *Self-love and self-donation. A study in Aquinas'concept of self-love*, in *Hales Cornes. Wisc. Priests of the Sacred Heart*, 1976.

Cardona, C., *El acto de ser y la acción creatural*, in *Scripta Theologica* 10 (1978) 1081-1096.

Chifflot, Th., *L'avoir: condition de la creature*, in *RSPT* 28 (1939) 40-57.

* *Consignamos estudios publicados a partir del año 1900 que sean relevantes para el tema de nuestra investigación en cualquiera de sus puntos. Para las publicaciones periódicas las abreviaturas siguen la convención internacional de la* Rassegna di letteratura tomistica *(RLT).*

Christmann, H. M., *Thomas von Aquin als theologe der Liebe*, Heidelberg 1958.
Ciappa, A., *Partecipazione e desiderio naturale di vedere Dio in s. Tommaso d'Aquino*, Verona 1965.
Ciappi, A. M., *De misericordia Dei tanquam causa omnium operum Dei*, Roma 1935.
Clavell, L., *El nombre propio de Dios según s. Tomás de Aquino*, Pamplona 1980.
de Couesnogle, V., *Mesure et causalité dans la quarta via*, in *RT* 58 (1958) 55-75, 244-284.
del Cura, A., *La accidentalidad sui generis de la existencia creada*, in *EFil* 1 (1951-1952) 45-62.
Dalmau, J. M., *La bondad divina y la gloria de Dios, fin de la creación, "finis operis" y "finis operantis"*, in *EE* 20 (1946) 509-533.
Degl'Innocenti, U., *La distinzione reale nel "De ente et essentia"*, in *DC* 31 (1978) 20-28.
Dellaire, J. P., *La dualité de notre amour*, in *SE* 3 (1950) 183-193.
Derisi, O. N., *Del ente participado al Ser Imparticipado*, in *DC* 35 (1982) 26-38.
-- *La participación del ser*, in *Sap* 37 (1982) 5-10, 83-86, 163-166.
-- *Santo Tomás de Aquino y la filosofía actual*, Buenos Aires, 1975.
Descoqs, P., *La division de l'être en acte et puissance d'après s. Thomas*, in *DTP* 43 (1940) 463-497.
Dewan, L., *St. Thomas and the possibles*, in *NS* 53 (1979) 76-85.
Durantel, J., *Le retour à Dieu par l'intelligence et la volontè dans la philosophie de s. Thomas*, Paris 1918.
Elders, L., *L'ordre des attributs divins dans la Somme Théologique*, in *DTP* 82 (1979) 225-232.
Fabro, C., *Dall'essere all'esistente*, 2ª ed. Brescia 1965.
-- *Esegesi Tomistica*, Roma 1969.
-- *La nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso d'Aquino*, 3ª ed., Torino 1963.
-- *Partecipazione e causalità*, Torino 1961.
-- *Riflessioni sulla libertà*, Rimini 1983.
-- *Tomismo e pensiero moderno*, Roma 1969.
Faraón, M. J., *The metaphisical an psycological principles of love*, River Forest 1952.
Feigl, M., *Der Begriff des Wesens und die Verschiedenheit von Wesen im Sein nach "De ente et essentia" des hl. Thomas von Aquin*, in *PJ* 55 (1942) 277-299.
Ferrari, V., *Il concetto di bene nella filosofia tomistica*, in *Aq* 6 (1963) 127-138.
-- *L'amore radice del bene e del male secondo s. Tommaso*, Roma 1961.
Fetz, R., *Liebe als Ekstasis. Uber den realismus der Liebe nach Thomas von Aquin*, in FZPT 23 (1976) 166-189.
de Finance, J., *Etre et agir dans la philosophie de saint Thomas*, 3ª ed., Roma 1966.
-- *La notion du bien*, in *Greg* 39 (1958) 5-42.

-- *Amour, volonté, causalité*, in *GM* 13 (1958) 1-22.
-- *Metafisica della libertà*, Roma 1977.
-- *Un texte curieux de saint Thomas*, in *GM* 8 (1953) 297-304.
Forest, A., *Consentement et création*, Paris 1943.
-- *La estructure métaphysique du concret selon s. Thomas d'Aquin*, Paris 1931.
-- *Le réalisme de la volonté*, in *RT* 46 (1946) 457-476.
García de Haro, R., *El último fin el amor primero*, in *Scripta Theologica* 6 (1974) 209-238.
García López, J., *Analogía de la noción de acto según s. Tomás*, in *AnuFil* 6 (1973) 147-176.
García Márquez, A., *Averroes: una fuente tomista de la noción metafísica de Dios*, in *Sap* 144 (1982) 87-106.
Garrigou-Lagrange, R., *Dieu, son existence et sa nature* (trad. esp.: *Dios, su existencia y su naturaleza*, Buenos Aires 1950).
Garrigou-Lagrange, R., *Le réel et la limitation de l'acte par la puissance qui le reçoit*, in *Ang* 31 (1954) 67-70.
Geiger, L. B., *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1942..
-- *Le problème de l'amour chez s. Thomas d'Aquin*, Paris 1952.
-- *"Les idées divines dans l'oeuvre de s. Thomas"*, in *St. Thomas Aquinas 1274-1974 Commemorative Studies*, Toronto 1974, vol.I 175-209.
Ghisalberti, A., *La creazione nella filosofia di san Tommaso d'Aquino*, in *RFNS* 61 (1969) 202-220.
Giacon, C., *I primi concetti metafisici. Platone, Aristotele, Plotino, Avicenna, Tommaso*, Bologna 1968.
Giannini, G., *La nozione di essere e la sua fondamentale implicazione trascendentistica*, in *L'essere. Problema. Storia* (a cura di I. Mancini), Roma 1967, 297-330.
-- *La quarta via tomistica in prospettiva agostiniana*, in *San Tommaso. Fonti e riflessi del suo pensiero (Studi Tomistici* P.A.S.T.A.) Roma 1974, 109-118.
-- *Tesi di ontologia tomista*, Roma 1980.
Gigante, M., *Thelesis e boulesis in s. Tommaso*, in *Asp* 26 (1979) 265-273.
Gilson, E., *Eléments d'une metaphysique thomiste de l'être*, in *AHDLMA* 48 (1973) 7-36.
-- *Langage et doctrine chez saint Thomas d'Aquin*, in *Concetto, storia, miti ed immagini dell medioevo* (a cura di V. Branca) Firenze 1973, 160 sigs.
-- *Notes, sur le vocabulaire de l'être: ens et quod est, essentia, existentia*, in *MSt* 8 (1946) 151-158.
Girardi, G., *Metafisica della causa esemplare in san Tommaso d'Aquino*, in *Sal* 16 (1954) 3-38, 191-217, 483-523.
González, A. L., *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*, Pamplona 1979.
Hart, Ch., *Participation and the tomistic five ways*, in *NS* 2 (1952) 267-282.
de Herrera, J., *La eficiencia causal de la ciencia divina en s. Tomás*, in *DA* 17 (1952) 181-196.
Hirschberger, J., *Omne ens est bonum*, in *PJ* 53 (1940) 292-305.

Ho, J., *La doctrine de la participation dans le commentaire de saint Thomas d'Aquin sur le liber "De Causis"*, in *RPL* 70 (1972) 360-383.
van Hove, A., *De divisione voluntatis Dei in antecedentem et consequentem, ac in voluntatem beneplaciti et signi*, in *Collat. Mechlinienses* 10 (1936) 524-529.
Illien, A., *Wesen und Funktion der Liebe im Denken des Thomas von Aquin*, Freiburg 1975.
Isaye, G., *La théorie de la mesure et l'existence d'un maximum selon s. Thomas*, Paris 1940.
Kopaczynski, G., *The essence-existence question in a linguistic key*, in *MF* 80 (1980) 67-79.
Kowalczyk, S., *Dieu en tant que "Summum Bonum" d'après St. Thomas d'Aquin*, in *DTP* 74 (1971) 339-354.
Kremer, K., *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden 1966.
Kuhn, H., *Liebe. Geschichte eines Begriffs*, München 1975.
Lakebrink, B., *Perfectio omnium perfectionum* (*Studi Tomistici*. P.A.S.T.A.) Città del Vaticano 1984.
Laverdiere, R., *Le principe de causalité: recherches thomistes récentes*, París 1969.
Lazzaro, P., *La dialettica della partecipazione nella "Summa contra Gentiles" di S. Tommaso d'Aquino* , Reggio Calabria 1976.
Little, A., *The platonic heritage of thomism*, Dublin 1949.
Lohr, Ch., *Scriptum super Sententiis. An index of authorities cited*, Avebury (England) 1980.
Lotz, J. B., *Sein und Wert. Eine metphysische Auslegung des Axioms ens et bonum convertuntur, im Raume der scholastichen Trascendentalienlehre*, Paderborn 1939.
Lupi, C., *Il problema della creazione in s. Tommaso*, Genova 1979.
Manzanedo, M., *El amor y sus causas*, in *Studium* 25 (1985) 41-70.
Mariani, G., *La nozione di "esse" nelle opere giovanili di san Tommaso d'Aquino* (tesis Fac. Fil. P.U.L. Roma 1963, inédita).
Marimon Batlo, R., *El amor a Dios, fin natural del hombre. Una conclusión de filosofía tomista*, in *Naturaleza y gracia* 23 (1976) 251-268.
Maritain, J., *Sur la doctrine de l'aseitè divine*, in *MSt* 5 (1943) 29-50.
Marxuach, F., *Non videtur posse admitti sanctum Thomam demonstrare voluisse essentiam creaturarum a sua existentia realiter distingui*, in *AST* 7 (1931) 285-286.
Massara, L., *La delectatio dans la psychologie de saint Thomas*, in *AP* 32 (1969) 639-663.
Méndez, J. R., *Participación y actitud contemplativa*, in *Sap* 34 (1979) 124-128.
van der Meulen, H., *Adagium "appetitus naturalis non potest esse frustra" in doctrina sancti Thomae*, Gernent 1953.
Michel, A., *Volonté*, in *DTC* 15 (1949) 3322-3387.
Michel, E., *Nullus potest amare aliquid incognitum. Ein Beitrag zur Frage des Intellektualismus bei Thomas von Aquin*, Freiburg 1979.
Molinaro, A., *La nozione di creazione*, in *StPa* 12 (1965) 175-206, 401-444.

Molinero, J., *Elegir a Dios tarea del hombre. Tránsito del amor natural al amor elícito a Dios según s. Tomás*, Pamplona 1979.
Mongelli, G., *Il bene nel pensiero di s. Tommaso*, in *MF* 60 (1960) 241-346.
Nagakura, H., *The theory of creation in Thomas Aquinas*, in *SMT* 21 (1979) 203-212.
Negre, P., *La inmanencia trascendental de Dios en el cosmos*, in *RET* 8 (1948) 561-564.
Nicolas, M., *Bonum diffusivum sui*, in *RT* 55 (1955) 363-376.
Nygren, A., *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, 2ª ed. Berlin 1955.
Ocariz, F., *Cuestiones de metafísica tomista en torno a la creación*, in *DTP* 77 (1974) 403-424.
Olgiati, F., *La filosofia tomistica e la nozione metafisica di partecipazione*, in *RFNS* 32 (1940) 595-604.
Ortega, A., *Origen real de los seres*, in *Actas Congr. Intern. de Filosofía. Barcelona 1948*, Madrid 1949, t.II 841-852.
Padellaro de Angelis, R., *L'influenza del pensiero neoplatonico sulla metafisica di san Tommaso d'Aquino*, Roma 1981.
Padoin, G., *Il fine della creazione nel pensiero di s. Tommaso*, Roma 1959.
Parente, P., *Il primato dell'amore e san Tommaso d'Aquino*, in *Teologia viva*, Roma 1955, t.II 341-379.
-- *La "rellatio quaedam" a cui san Tommaso riduce la creazione*, in *APARSTA* 9 (1944) 225-241.
-- *Rapporto tra partecipazione e causalità in san Tommaso*, in *APARSTA* 7 (1941) 157-172.
Patfoort, A., *"La finalité apostolique de la 'Somme contre les Gentils' "*, in *Ang* (1982) (reed. como cap. V en *Thomas d'Aquin, les clés d'une theologie*, Bar le Duc 1983).
Peghaire, J., *L'axiome "bonum est diffusivum sui" dans le néoplatonisme et le thomisme*, in *RUO* 2 (1932) sect. spec. 5-32.
Pegis, A. C., *Qu'est-ce que la "Summa contra Gentiles"?*, in *L'homme devant Dieu*, Paris 1964, t.II.
Philippe, M. D., *Etude de la Somme Theologique I qq. XIX-XX*, in *BCTC* 43-50 (1968-1970).
Philippe, M. D., *Le problème de l'ens et de l'esse (Avicenne et st. Thomas)*, Paris 1975.
Pieper, J., *Die Wirklichkeit und das Gute*, München 1949.
-- *La criatura humana: el concepto de creaturidad y sus elementos*, in *Veritas et Sapientia*, Pamplona 1975, 121-136.
-- *Über die Liebe*, München 1972.
Ponferrada, G. E., *Los primeros principios*, in *Sap* 34 (1979) 171-206.
del Prado, N., *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, Fribourg 1911.
Prontera, A., *Conoscenza-amore in san Tommaso*, in *DC* 24 (1971) 184-187.
de Raeymaeker, L., *Philosophie de l'être. Essais de synthèse métaphysique*, Louvain 1946.
Ramírez, S., *Doctrina s. Thomae Aquinatis de bono communi inmanenti totius universitatis creaturarum*, in *DC* 16 (1963) 41-68.

Ribeiro Dias, J., *A noçâo metafisica de bem nas Quaestiones Disputatae de Veritate de s. Tomas de Aquino.* Lisboa 1970.
Riesenhuber, K., *Die Traszendenz der Freiheit zum Guten: der Wille in der Anthropologie und Metaphysik des Thomas von Aquin,* München 1971.
-- *Participation as a structuring principle in Thomas Aquinas'teaching on divine names,* in *SMT* (1979) 240-242.
de Rijk, L., *Boèce logicien et philosophe: ses positions sémantiques et sa métaphysique de l'être,* in *Atti Congreso Intern. di Studi Boeziani,* Roma 1981, 141-156.
von Rintelen, F. J., *Die Frage nach Sinn und Wert bei Thomas von Aquin,* in *SJP* 19 (1974) 129-176
-- *El fundamento metafísico de la noción de bien,* in *Sap* 6 (1951) 275-285.
-- *O Bonum e o Summum Bonum no pensamento de Tomas de Aquino,* in *RPF* 33 (1977) 182-195.
Robin, L., *La théorie platonicienne de l'amour,* 2ª ed. Paris 1964.
Rohner, A., *Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin,* in *BGPTM* XI,5, Münster 1913.
Rosanas, J., *Sentido del axioma escolástico "omne quod est citra Primum est compositum ex quod est et quo est",* in *CyF* 4 (1948) 56-83.
Rousselot, P., *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge,* Paris 1933.
von Rudloff, L., *St. Thomas über die Liebe,* in *DT* 11 (1933) 345-351.
Sacchi, M. E., *La continuidad metafísica del ser en s. Tomás de Aquino,* in *ETF* 8 (1966-1977) 47-80.
Sánchez Ruiz, J. M., *El amor en el tomismo. Ensayo sobre la metafísica tomista del amor,* in *Sal* 22 (1960) 3-55.
Sánchez Sorondo, M., *Aristotele e san Tommaso,* Roma 1981.
-- *La gracia como participación de la naturaleza divina según santo Tomás de Aquino,* Buenos Aires-Salamanca 1979.
San Cristóbal Sebastián, *Controversias acerca de la voluntad desde 1270 a 1300,* Madrid 1958.
Schiavone, M., *Il problema dell'amore nel mondo greco,* Milano 1965.
-- *Neoplatonismo e cristianesimo nello Pseudo-Dionigi,* Milano 1963.
Schiltz, E., *"La place du 'quod est' et du 'quo est' dans la metaphysique thomiste",* in *DTP* 40 (1937) 22-55.
Sertillanges, A. D., *L'idée de création et ses retentissements en philosophie,* Paris 1945.
Simonin, H. D., *"Autour de la solution thomiste du problem de l'amour",* in *AHLDM* 6 (1931) 174-276.
van Steenberghen, F., *Le problème de l'existence de Dieu dans les écrits de s. Thomas d'Aquin,* Louvain 1980.
Thyrion, J., *"La notion de création passive dans le thomisme",* in *RT* 12 (1929) 303-319.
Tomás de la Cruz, *El amor y su fundamento ontológico según santo Tomás de Aquino,* Roma 1956.
Touron del Pie, E., *Función de la analogía en la teología natural de s. Tomás de Aquino y en la escolástica posterior,* in *Es* 31 (1975) 187-216.
Turiel, Q., *La intención de s. Tomás en la "Summa contra Gentiles",* in *Studium* (1974) 325-374.

Verbeke, G., *Le développment de la vie volitive d'après saint Thomas*, in *RPL* 56 (1958) 5-34.
Vergote, A., *Intellektualisme en volontarisme. De antinomiën van het finalistisch goldheidsbegrip bij Aristoteles en Thomas van Aquino*, in *TP* 17 (1955) 477-522.
de Viana, F., *Sobre la limitación del acto*, in *EFil* 3 (1954) 331-387.
Vicente Burgoa, L., *"Omne agens agit propter finem". El principio de finalidad en s. Tomás de Aquino*, in *BU* 21 (1980) 505-531.
de Vogel, C., *Amor quo caelum regitur: quel amour et quel Dieu!*, in *Atti Congr. Intern. di Studi Boeziani*, Roma 1981, 193-200.
Weisheipl, J., *Friar Thomas d'Aquino: his life, thought and works*, New York 1974.
Welp, D., *Willensfreiheit bei Thomas von Aquin. Versuch einer Interpretation*, Freiburg, 1979.
Welte, B., *Das Gute als Einheit des Unterschiedenen. Eine thomistische Betrachtung*, in *Sein und Ethos* 129-143.
Wilhelmsen, F., *Creatio as a relation in saint Thomas Aquinas*, in *MS* 56 (1978-1979) 107-133.
-- *The metaphysics of love*, New York 1962.
Wohlman, A., *Amour du bien propre et amour de soi dans la doctrine thomiste de l'amour*, in *RT* 81 (1981) 204-234.
Woroniecki, H., *Les élements dionysiens dans le thomisme*, Lwow 1936.
Xiberta, B. M., *De cooperatione voluntatis in cognitionem*, in *DTP* 41 (1938) 494-507.
Zum Brunn, E., *La metaphysique de l'Exode selon Thomas d'Aquin*, in *Dieu et l'être*, Paris 1978, 245-269.

APENDICE I*

* Ponencia discutida en la *XIII Semana Tomista*, organizada por la Sociedad Tomista Argentina, Bs. As., 5 al 9 de setiembre de 1988.

PRINCIPIO DE RAZON O FUNDAMENTO DE AMOR

1. *La crisis de la modernidad*

En el universo cultural de nuestros días existe una acentuada percepción de que vivimos un tránsito epocal, que viene siendo caracterizado de distintos modos; en algunos diagnósticos se incluyen también etiologías.

Entre los análisis más lúcidos se inscribe la caracterización de la modernidad como la *"época de la metafísica-imagen del mundo"*, que ha realizado Nietzsche. El nihilismo resulta la desembocadura de todo el proceso de la metafísica occidental: los valores absolutos caen porque cae la respuesta al "porqué". La modernidad ha buscado establecer un sistema firmemente cerrado desde la *racionalidad* de la verdad como aseguramiento de la *subjetividad*. La crisis del sujeto hace aflorar, en el resquebrajamiento de la racionalidad sistematizante, la pérdida del ser, el contenido mismo de la metafísica.

Desde esta crisis de la subjetividad donde se pierde el ser emerge el desafío de un nuevo pensar postmoderno, nihilista, que se asume como "pensamiento débil" *(pensiero debole)* en cuanto carece de fuerza para apoderarse de lo más profundo e importante de la vida del hombre y expresarlo en el instrumento científico-tecnológico como pretendió el positivismo.[1]

También M. Heidegger ha reconocido en la metafísica moderna la construcción de una imagen del mundo basada en una decisión esencial sobre la totalidad de lo existente, en donde lo existente pasa a ser "representado": establecido por y sometido a la legalidad del saber humano. Este es la escena donde se representa y se ordena lo existente.[2]

En este tipo de análisis hay acuerdo en señalar que la crisis de la metafísica-imagen del mundo de la modernidad (que ha sostenido a la ciencia positivista) se halla en la crisis del llamado *"principio de razón suficiente"* que había tomado carta de ciudadanía como eje metafísico desde Leibniz.

Si bien en el autor de la *Monadología* y la *Teodicea* y en la historia posterior el principio de razón suficiente tiene distintas formulaciones, significados y usos, su aporte definitivo es una *primacía*

de la razón sobre el ser desde donde se construye todo el sistema. La realidad misma resulta consistente porque *racionalmente* se explica que hay algo más bien que nada en cuanto tiene más sentido (razón) el ser que la nada.

Como bien lo señala *Heidegger*, en la metafísica moderna se opera un pasaje del *fundamento* (Grund) como fuente real al *principio de razón* (Satz vom Grund); pero después de sus críticas a la sumisión del ser a la razón, Heidegger ha elevado el principio de razón al seno mismo del Fundamento de un modo nuevo (como *grosse Grundsatz*), como "palabra del Ser" en el sentido originario del Logos[3]; de este modo ha querido superar la subjetividad moderna poniendo la iniciativa en el Ser que se vuelve hacia nosotros (cfr. *"Was ist Denken"*), pero no estoy cierto de que la liberación de los condicionamientos leibnizianos se haya alcanzado obteniendo una solución satisfactoria a la pregunta por el fundamento de la multiplicidad de los entes finitos; más bien parece que Heidegger hubiera radicalizado esos condicionamientos identificando la Razón (Logos) con el Fundamento.

2. *La vieja senda desviada*

En la crítica a la metafísica de la modernidad se suele incluir a la metafísica tomista, en cuanto sus representantes de la neoescolástica han incorporado el principio de razón suficiente y lo han usado como clave de bóveda de los sistemas que han construido y han puesto bajo el patrocinio del Aquinate; sin mayor cuidado en deslindar lo que pensaba y escribió el autor medieval de lo que, penetrados del ambiente, ahora le asignaban.

En los manuales del siglo pasado comienza a atribuirse el principio (según distintas fórmulas) al pensamiento de Tomás de Aquino. Así por ejemplo Roselli[4], Sanseverino[5] y Zigliara[6].

Por estos expositores del renacimiento escolástico que se remitía a Tomás de Aquino cobraba carta de ciudadanía la convicción racionalista leibniziana de que siempre hay "algo que sirva para *dar razón a priori* de por qué algo existe y por qué existe de esta manera más bien que de otra".[7] *Toda realidad resulta así remontable por la razón y ésta se pone como la fuente misma de lo real,* de modo que "ningún hecho podría hallarse ser verdadero o existente, ningún enunciado verdadero, sin que haya una razón suficiente por la que ello sea así y no de otra manera, si bien estas razones, las más de las veces no nos puedan ser conocidas".[8]

Paradigmáticamente *Garrigou-Lagrange* ha receptado lo que él llama *"el principio de razón de ser"* como piedra angular de la metafísica, descansando sobre éste las pruebas de la existencia de Dios. De este

modo, inspirándose en el filósofo racionalista ucraniano *Afrikan Aleksandrovitch Spir* (1837-1890), subsume el principio de causalidad con su eje realista en este principio de inteligibilidad racional que se expresa: "todo lo que es tiene su razón de ser", o también: "todo ser tiene una razón suficiente".[9] Sin mayor cuidado Garrigou-Lagrange asimila por ejemplo el texto de la *"Summa contra Gentiles"* II,15 (ed. Pera, n.923), que de la estructura estática de la participación del esse establece el dinamismo de la causalidad, al análisis racionalista de la primacía del pensamiento y su eje esencialista.

El acercamiento que intenta Garrigou-Lagrange se hace en el marco de una presentación de Tomás de Aquino más bien de tipo aviceniano (de extrinsecismo metafísico). Su defensa del principio de razón de ser parte de un *contingentismo absoluto,* perdiendo la pertenencia intrínseca del esse al ente finito; Tomás de Aquino parte del ente sintético cuyo esse participado *denuncia la causalidad* del Esse Subsistens.[10] En cambio Garrigou-Lagrange busca componer la esencia del finito con su "existencia actual" gracias a un fundamento *racional*, no a una causalidad real aunque misteriosa: en último término *la causa como fundamento real cede a la instancia de un principio explicativo racional.*[11]

Ingresado en esta vía, Garrigou-Lagrange se ve de lleno con las dificultades que se siguen para la libertad: siempre habría una razón determinante. La alternativa de un comienzo absoluto por la libertad aparece como descartable para no negar la validez subsumente del principio de razón. La lógica misma del planteo lo lleva aporéticamente a donde ya había sido conducido Leibniz.

Para G. Leibniz, del principio de razón suficiente se sigue la *"lex melioris"* por la que la voluntad se determina por lo mejor: así Dios (como última razón suficiente de los entes) ha creado el mejor de los mundos posibles, "pues si no, no habría tenido Dios razón suficiente para crear un mundo".[12]

La dificultad para el caso de la libertad de Dios en la creación alcanzó su plenitud en el planteo de Antonio Rosmini, quien, al poner el principio de razón suficiente como ley de la razón práctica necesaria para decidir, concluyó en una *necesidad moral* por parte de la criatura racional para ser amada-creada por Dios y en una razón suficiente que *determina* selectivamente la donación de la pura Bondad gratuita de Dios (interpretando en sentido de causalidad eficiente el axioma *"Bonum est diffusivum sui"*).[13]

3. *El camino del Fundamento*

Al contrario del camino que privilegia la razón y su legalidad

sobre el ser, la metafísica de Tomás de Aquino subordina el conocimiento a lo real. El primer principio es el *ens* (id quod est) cuya resolución se da en el esse ut actus; en el horizonte del esse aparece la sinteticidad del ente finito y su deficiencia denuncia su situación de ente-por-participación. En la aprehensión de esta situación la inteligencia es espontánea y naturalmente movida a preguntarse por la causa que fundamenta el ente finito. Pero he aquí que la *prioridad la tiene lo real y hace transitar por las exigencias de su estructura a la inteligencia del hombre.*

Así el ente finito en cuanto procede del Esse Subsistens como efecto suyo lleva a la inteligencia a conocerlo como Causa; el objeto de la metafísica es precisamente arribar al "Primum Principium essendi omnibus" que es el Fundamento de la participación metafísica en el cual se aquieta el natural deseo de saber.[14]

El término buscado del discurso metafísico tomista es la fuente de lo real finito, el Esse Subsistens en cuanto originante de los entes y no una razón inteligible.

La importancia de los distintos puntos de partida (el ente, la legalidad racional) y de los distintos métodos (subordinación a la estructura de lo real, subsunción en la dialéctica) se pone de manifiesto al momento de la conclusión.

En la metafísica tomista el Esse Subsistens es Causa Intensiva Universal no en cuanto solamente conoce los posibles participantes sino en cuanto ama algunos de ellos: *el fundamento operativo de la eficiencia que produce la disrupción metafísica es el Amor.* En el campo del conocimiento, Dios se conoce y conoce los posibles pero ello es todavía idéntico con Dios mismo: pues lo propio del conocimiento es que lo conocido sea en el cognoscente; la forma intelectual es inmanente al sujeto cognoscente.

El Amor es el principio eficiente que realmente produce la participación ad extra y rompe el monismo con la diferencia metafísica del ente sintético (para más, en pluralidad).

La dificultad que se sigue para que Dios quiera las creaturas, al ser el mismo Esse Intensivo Real el término apropiado de la operación volitiva divina, se soluciona por la inclusión de los entes finitos en el Esse Intensivo Real; por ello se trata de un único acto por el cual Dios se ama a Sí mismo y ama las creaturas.[15] Ahora bien, por el realismo de la disrupción del ente singular, la volición divina es de cada ente-por-participación en su concreta determinación y no en su generalidad: cada ente finito es amado por Dios y es intrínsecamente bueno-por-participación.[16]

En la voluntad de Dios el amor a Sí mismo resulta como una necesidad axiomática de su propia naturaleza: el acto de amor a Sí es concomitante con su propio Esse, sin movimiento alguno sino como

operación realmente idéntica con el sujeto.[17] Tan *natural* como el acto de autoconocimiento es el acto de amor a Sí mismo que se sigue de ese conocimiento: se trata de un amor *necesario y libre*, en cuanto el término es el Bien Absoluto y no otro que el mismo sujeto.[18]

Este es el punto donde Tomás de Aquino introduce *la discusión de la necesidad del amor divino a las creaturas* en cuanto precontenidas en Él como Esse Intensivo Real o Bonum Intensivo y amadas por el mismo acto: "Si autem divina voluntas est divinae Bonitatis et divinae Esse ex necessitate, posset alicui videri quod etiam aliorum ex necessitate esset: cum omnia alia velit volendo suam Bonitatem, ut supra probatum est".[19]

Como se ve, el problema aparece no por la vía del principio de razón suficiente (como para Leibniz, Rosmini o Garrigou-Lagrange) sino por la estructura misma de lo real, en este caso del acto de amor del Esse-Bonum-Volens.

Esta necesidad del amor a los otros por el amor al Bien Intensivo es rechazada por Tomás de Aquino mediante el mismo análisis de la relación entre el ente-por-participación y el Esse Intensivo Real: "Sed tamen recte considerantibus apparet quod non est aliorum ex necessitate" (ibidem).

4. *El fundamento de Amor*

El nuevo punto es si se trata o no de una volición natural y por tanto necesaria de los entes finitos, en cuanto son amados por el mismo acto con que Dios se ama a Sí mismo (Bonum Intensivo) y precisamente por la inclusión intensiva en Él. Esta es la aporía del Pseudo-Dionisio: naturalmente el Bonum se difunde a todos los que pueden recibirlo por un amor que lo hace necesariamente eficiente.

En la elaboración teorética tomista el argumento de fondo frente a la doctrina pseudodionisiana radica en la precisión del modo de inclusión intensiva de los bienes finitos en el Bien Absoluto: se reportan como a su Fin último. Los bienes finitos son tales en cuanto ordenados al Bien Intensivo y en cuanto tales son amados por Dios al amarse como Bien Absoluto.

Ahora bien, *la voluntad del Fin es necesariamente voluntad de lo ordenado al Fin solamente si el Fin no puede existir sin ello, lo que no se verifica en el caso de la Bondad divina, que no requiere los bienes finitos para ser tal.* El axioma "Bonum est diffusivum sui" hay que entenderlo de modo teleológico y no eficiente[20]; la ordenación misma del ente sintético al Bien-Fin no es requerida por Él en cuanto nada le aporta: la ordenación es donada y por ello donante. Al amar el ente sintético como ordenado a recibir del Bien, el Esse le da el esse

y lo hace bien; porque le da el esse lo introduce en el orden al Bien.

Que la disrupción metafísica no sea fundada en una volición o amor-libre-necesario como el que Dios tiene a Sí mismo, sino que se trate de un amor totalmente no-natural y no debido, a una fundación del ente en el Absoluto totalmente emergente: si Dios amara necesariamente las creaturas estaría de por Sí referido a ellas con una relación real y no sería ya el Absoluto. *La absoluta gratuidad de la creación es exigida por la real consistencia del ente-por-participación y por la real emergencia absoluta del Esse en que se funda.*

La voluntad, cuyo objeto es el bien, sólo es actuada necesariamente ("secundum totam suam facultatem") por el Bien Intensivo: no puede no amarlo porque sería suprimir totalmente la "ratio boni". Respecto a los demás, bienes finitos, "potest igitur voluntas, secundum sui rationem, *velle non esse* quamcumque rem praeter Deum".[21] De allí que, respecto a cualquier otro ente (distinto de Él) *puede Dios querer que no exista*: la sinteticidad del ente y el libre arbitrio divino respecto a él son correlativos metafísicos.

De esta correlatividad se sigue la *intrínseca gratuidad* del ente-por-participación. No todos los modos posibles de participación son reales, y los que son reales no lo son por intelección sino por la voluntad divina. Ese acto de voluntad que no se dirige a todos los modos posibles (pues "si vellet, essent") es un *acto de elección.*[22] Esta elección es el ejercicio del *libre arbitrio de Dios*[23] que tiene por término a cada ente singular en toda su realidad sustancial y accidental: se trata de una elección amorosa que, una vez realizada (por así decirlo), se identifica con el necesse-esse-per-se y es por ello tan necesaria y eterna como el mismo Esse-Volens.[24]

Esta es la máxima fundamentación del ente finito: ser término de un amor de elección por parte de Dios de modo que su principio causal trascendente intensivo tiene la intensidad del amor con que Dios se ama a Sí mismo: así es introducido por asimilación en la unidad del Esse que por participación disruptiva se la hace extensiva analógicamente.

5. *El motivum creationis*

El amor de elección tiene como eficiencia suya la asimilación de cada creatura por la disrupción metafísica y concomitantemente la introducción de la creatura en el orden al Bien, éste es el fundamento de la *bondad participada* del ente.

En el mismo agente hay una ordenación de la eficiencia a la *finalidad*: "Ratio vero boni est ex hoc quod est appetibile. Quod est finis. Qui etiam movet agentem ad agendum".[25] En este sentido, una

fórmula concisa nos da el fin perseguido en el amor eficiente de la creación: *"Deus (...) propter suum Bonum omnibus rebus dat esse".*[26]

En la misma línea de penetración de la estructura de lo real, Santo Tomás aborda el último momento de la fundación del ente-por-participación: no siendo un amor natural-necesario, *¿cuál es el principio o motivo intradivino del amor de elección creadora?*

"Licet autem universalem rerum productionem nihil creatum praecedat cui aliquid debitum esse possit, praecedit tamen aliquid *increatum,* quod est *creationis principium".*[27]

La resolución causal intensiva en el Esse Bonum y su emergencia absoluta imponen en este nivel del análisis que *el motivo del amor de elección con que Dios crea es la misma Bondad divina amada por Dios.* "Ipsa enim divina Bonitas praecedit ut finis et primum motivum ad creandum"[28]: la Voluntad es principio eficiente, la Bondad es final, sin que se siga un beneficio para ésta.

De allí que el motivo propio de la creación resulta el puro don como puro amar su Bondad-participada por amarla multiplicada trascendentemente en los participantes-asimilados; lo que es decir: por amar crear, por amar dar.[29]

Aquí se plantea el nudo de la cuestión: *¿por qué el amor al Bonum resulta amor-decisión del Bonum-participado en el bonum-participado o motivo de la disrupción metafísica?*

La total emergencia del Esse-Bonum hace que no exista absolutamente de parte de la creatura ningún fundamento que sea motivo para su creación; en este sentido Dios no es movido extrínsecamente ni por exigencia ni por atracción: "(...) cum non sit aliquid praeexistens cui posset competere aliquid Deo debere, nec aliquod Eius beneficium praeexistat".[30]

Por la misma emergencia en cuanto Esse-Bonum Intensivo, nada requiere para su integridad, por tanto no es movido intrínsecamente por necesidad: "(...) divina autem Bonitas nullo exteriori indiget ad sui perfectionem. Non est igitur per modum necessitatis Ei debita creaturarum productio."[31]

Sin embargo, si bien no es que Dios "deba" crear porque tenga necesidad, *se advierte una cierta conformidad* (condecentia) *entre la Bondad de Dios y la creación,* en el sentido que *"está bien", "está de acuerdo"* (condecet) con la Bondad Intensiva de Dios que la comunique.

"Potest tamen dici esse Sibi debitum per modum cuiusdam condecentiae. Iustitia autem proprie dicta debitum necessitatis requirit: quod enim ex iustitia alicui redditur, ex necessitate iuris ei debetur. Sicut igitur creaturarum productio non potest dici fuisse ex debito iustitiae quo Deus creaturae sit debitor ita nec ex tali iustitiae debito quo suae Bonitati sit debitor, si iustitia proprie accipiatur. Large tamen iustitia accepta, potest dici in creatione rerum iustitia, inquantum *divinam condecet Bonitatem".*[32]

Esta "conformidad" o"conveniencia" *(condecentia)* de que el Bonum sea comunicado *¿qué valor tiene como motivo?*, ¿qué valor como nexo entre el amor divino al Bonum Intensivo y al Bonum-participado en el bonum-participado?, ¿es una "necesidad moral" de crear?

Se ve más claro si le oponemos su negación.

Que el Bonum Intensivo no se comunique, ¿no es conforme a la Bondad de Dios?

Por una parte el hecho de la no-creación de todos los posibles, y por otra la absoluta emergencia del Bonum Intensivo, hacen pensar que *en el seno de la metafísica de Tomás de Aquino no se puede sostener consistentemente la no-conformidad de la no-creación con la Bondad divina.* Tal tesis resultaría un antropomorfismo inadecuado al sospechar de la Bondad de Dios si no hay creación.

En efecto, en el orden finito la creatura que se dona, en ese mismo acto, se enriquece; se perfecciona porque se asimila más a Dios que es puramente comunicante.[33] Por ello nos resulta difícil imaginar una bondad que pudiendo dar sin perder nada no lo hiciera: porque la generosidad y la misma liberalidad del que ni siquiera piensa en la perfección que le reporta su bondad-donante es una perfección: paradojalmente, tanto más grande cuanto menos la pretende. *La liberalidad del que beneficia por el puro beneficiar es en el hombre una perfección para él mismo. No así para Dios.*

Precisamente, es perfección para el hombre porque así se asemeja más a Dios para quien el dar le es conforme pero no "más conforme" que el no-dar.

En un párrafo de la redacción original de *SCG II,29* que no se halla en la versión definitiva lo dice expresamente. La introducción de las creaturas en el amor de Dios a su Bondad no es requerida por ella ni para su existencia ni para su mayor conformidad, pues es el Bonum emergente Subsistente Separado e Intensivo.

"Nam finis ultimus, qui Deus est, non indiget *neque ut sit neque ut congruentius sit,* eo quod propter Ipsum est, cum in Se Ipso contineat omnem plenitudinem bonitatis".[34]

El punto reaparece con la doctrina de la liberalidad.[35]

De allí que la conexión entre el amor a sí mismo como Bonum Intensivo y el mismo amor como motivo de la creación no es sino la pura y total liberalidad de Dios. En definitiva, *el motivo de la creación es que Dios eligió crear.*

La "conformidad" de la creación con la Bondad divina es real y objetiva, pero no depende de ella la decisión creadora sino que al revés: como conformidad real, la que nosotros descubrimos (siempre

"a parte post creationem") depende de la soberana gratuita y liberal elección divina. La *"conformidad" de la creación es una "conformidad voluntaria"*.

"Voluntas namque sua (de Dios) uno et eodem actu vult Se et alia: sed habitudo Eius ad alia est *secundum convenientiam quandam*, non quidem necessaria et naturalis, neque violenta aut innaturalis, sed *voluntaria*".[36]

El tema de la "conformidad" aparece para hacer ver que la creación no es una decisión irracional o carente de sentido, que la Inteligencia divina no es extraña sino que conoce los modos posibles de participación y los conoce como semejanzas de la Esencia y la Bondad divina: allí aparece la congruencia de la participación.[37] No es una elección ciega sino sabiamente amorosa: la elección creante está iluminada por la Inteligencia divina que muestra la congruencia o conformidad, no la necesidad, de la disrupción (sólo una vez supuesta la decisión de crear, se siguen razones de utilidad o necesidad en el orden interno –predicamental– de las creaturas).[38]

Esta conformidad es una "ratio" en el sentido de la intervención de la Inteligencia, no en el significado de la "razón suficiente" como exigencia de la razón o aun como motivo de la creación. En definitiva, *es la misteriosa y ulteriormente irreconducible liberal elección amorosa de Dios el único fundamento de la participación metafísica.*

6. *La irreconducibilidad del Amor originario*

La tesis enunciada resulta una instancia no ulteriormente reconducible. No aparece la antinomia de que se hacía cargo Garrigou-Lagrange porque no se sigue el itinerario racionalista. El largo tratamiento que le dedica el neotomista francés a resolver la antinomia obedece a una dificultad extraña a la metafísica tomista.[39]

Ocurre que desde el esencialismo los posibles aparecen con una cierta realidad-tendencia a ser: de allí el paso a la exigencia moral o a la "mayor congruencia" de la creación.[40]

Desde la metafísica tomista la verdad última del ente sintético no reside en su esencia en relación al ejemplar divino sino que procede de su esse participado intrínseco que no se explica en sentido nocional sino que procede del Amor originante gratuito y por ello *dialécticamente injustificable en sentido estricto.*

Lo intrínseco del ente no resulta entonces la "razón suficiente" sino el esse-bonum participado y su fundamentación irreconducible en el Amor.

El distinto punto de partida (la primacía del ens-esse) de la

metafísica tomista respecto a la metafísica racionalista de la modernidad la lleva por distinto camino y llega a otros resultados.

Lejos de querer construir un "sistema" cerrado en la subjetividad racional, se pone a la escucha del ser y sigue sus caminos por la *permanente novedad del ente-por-participación que permanece siempre trascendente a toda dialéctica.* El pensamiento metafísico de este porte no resulta "débil" porque pierda el ser ni "fuerte" porque se atrinchere en las seguridades que la lógica del sujeto impone y proyecta, sino *"fortalecido" por el asimiento de lo real y estructurado por su apertura y adhesión a la estructura que la misma realidad misteriosa le comunica como resultado a su disponibilidad: su vigor reside en su disponibilidad a lo real.*

Con ese vigor, la metafísica tomista representa (a mi juicio) la única alternativa válida a la subjetividad moderna y a su crisis, sin el destino y la mediación nihilista.

En la medida en que la realidad misma se hace aprehender y recupera para sí a la inteligencia humana, la conduce por sus propios caminos, en una verdad que excede lo nocional y en su núcleo más íntimo se revela extática y misteriosa en la gratuidad de la disrupción metafísica.

Por este camino, la inteligencia humana, llevada por el principio de razón suficiente al encierro de su expresión dominadora y a su crisis nihilista, se recupera en la apertura al *Fundamento donante.* Este, entreveo, es el destino de la metafísica postcontemporánea.

NOTAS

[1] Cfr. G. Vattimo: *La fine della modernità* - Milano 1985; allí se pueden encontrar finamente interpretados los textos nietzscheanos.

[2] Cfr. M. Heidegger: *La época de la imagen del mundo,* en *Sendas perdidas,* Bs. As. 1979.

[3] M. Heidegger: *Vom Wessen des Grundes* (1929) y *Der Satz vom Grund* (1957).

[4] S. Roselli dice que el "principium rationis sufficientis tam est antiquum, quam antiqua est philosophia, ipsaque hominis natura" y lo expresa: *"nihil existit sine ratione sufficiente suae existentiae"* (cfr. *Summa Philosophica* p.II q.III a.1. Bononiae 1858, p.98).

[5] Cfr. G. Sanseverino: *Philosophia christiana. Ontologia* I,4 n.25 - Napoli 1886, t.II, p.11. Aplica el principio no sólo para las "verdades contingentes" sino también para las "verdades necesarias".

[6] Th. Zigliara distingue un principio de "ratio necessaria" para los entes necesarios y de "ratio sufficiens" para los entes contingentes - Cfr. *Summa Philosophica. Ontologia.* IV, c.1, a.2, Paris 1891.

[7] G. Leibniz: *Teodicea* I,44.
[8] Idem, *Monadología* 31,32.
[9] R. Garrigou-Lagrange: *Dieu, son existence et sa nature.* Paris 1936, n.24. Explícitamente el autor remite a Spir, cuya obra *"Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie"* de 1873 conoce en la traducción francesa de Penjon (Paris 1906); el método de Spir se centra en el principio de no-contradicción como criterio de realidad auténtica.
[10] Sobre la interpretación de *SCG* II,15 y la metafísica de la causalidad cfr. J. R. Méndez: *El amor fundamento de la participación metafísica. Hermenéutica de la "Summa contra Gentiles"*, Pontificia Universitas Lateranensis - Roma 1985, pp.9-92, [ed. Sudamericana - U.C.S., Bs. As. 1990, pp. 27-79].
[11] Cfr. R. Garrigou-Lagrange; *op. cit.* n.24.
[12] G. Leibniz: *Teodicea* III,416.
[13] Cfr. Rosmini: *Teodicea* lib.III, cap.7 (ed. critica a cura di U. Muratore, Roma 1977). El autor comenzó un tratamiento extenso del principio de la razón suficiente que dejó sin terminar y se halla publicado por primera vez en esta edición crítica (pp.573-617). Una consecuencia de la dificultad en que se encuentra Rosmini se refleja en la proposición condenada en *Dz* 3218, tomada de su *Teosofía*; el tema merece algunas precisiones aquí inoficiosas.
[14] Cfr. *Summa contra Gentiles* I,1 (n.5); III,25 (n.2067); III,41 (n.2188); III,49 (n.2265).
[15] Cfr. *Ibidem* I,75 (n.641-642); I,76 (nn.647-654).
[16] Cfr. *Ibidem* I,78 (nn.662-665).
[17] Cfr. *De Potentia* q.II a.3 ad 2.
[18] Cfr. *SCG* I,19 (nn.150-152); *In Sent* I d.6 q.1 a.1 corp. En un texto posterior recalcará que el amor necesario a Sí no se opone a "libre" sino a "posible de ser o no ser", invocando el testimonio de San Agustín para la correspondencia entre necesidad y libertad; cfr. *De Potentia* q.X a.2, 5 et ad 5; Augustinus. *De civitate Dei* V,10,1 (ed. BAC, Madrid 1977, t.I p.318).
[19] *SCG* I,81 (n.682).
[20] Cfr. *SCG* I,37 (n.307); III,24 (n.2053); *De Veritate* q.XXI a 1 ad 4.
[21] *SCG* I,81 (n.684).
[22] Cfr. *SCG* I,81 (n.685); II,23 (n.989).
[23] Cfr. *SCG* I,88 (n.730-732).
[24] Cfr. *SCG* I,85 (n.712); I,83 (n.702). Es lo que Santo Tomás llama necesidad de "suposición".
[25] *SCG* I,37 (n.307).
[26] *SCG* III,24 (n.2052 d).
[27] *SCG* II,28 (n.1053 a).
[28] *Ibidem* (n.1053 b).
[29] Para este tema y lo siguiente, en especial para un análisis detenido de los textos y las fuentes de Tomás de Aquino, remito a mi trabajo *El amor fundamento de la participación metafísica. Hermenéutica de la "Summa contra Gentiles"* , Roma 1985, pp.261-366, ed. 1989, pp. 179-254.
[30] *SCG* II,28 (n.1053 e).
[31] *Ibidem* (n.1053 f).

[32] *SCG* II,28 (n.1056).
[33] Cfr. *SCG* II,46 (n.1232) y III,24 (n.2053).
[34] *Appendix* (ed. Leonina vol.XIII) p.47, A 53-55. Este párrafo integraba un argumento cancelado en la versión definitiva, que trataba sobre la dependencia dentro de un orden de creaturas. No es la negación de la doctrina del párrafo transcrito la razón de esta modificación sino una distinta formulación del argumento de fondo.
[35] Cfr. *SCG* I,93 (n.785); II,44 (n.1217).
[36] *SCG* I,82 (n.700).
[37] Cfr. *SCG* I,82 (n.699); I,87 (n.723-724).
[38] Cfr. *SCG* I,86 (nn.721-722) y I,87 (n.727). El *voluntarismo irracional* es rechazado también en II,24 (nn.1002-1008); en ambos casos sus representantes serían los "loquentes in lege Saracenorum" de III,97 (n.2337) reportados por Maimónides.
[39] Cfr. Garrigou-Lagrange: *op. cit.* nn.59-62. Ciertamente este autor defiende la gratuidad de la creación, recurriendo a un límite al principio que había aceptado para el caso del tránsito del Ser increado al creado.
[40] Sobre el primado de la esencia en la tesis del principio de razón suficiente, ver J. E. Gurr: *"The Principle of sufficient reason in some Scholastic systems 1750-1900"*, pág.160.

APENDICE II*

* Ponencia discutida en la *XII Semana Tomista*, organizada por la Sociedad Tomista Argentina, Bs. As., 7 al 11 de setiembre de 1987.

EMERGENCIA Y SENTIDO DEL HOMBRE EN LA REFLEXION ETICA DE LA "*SUMMA CONTRA GENTILES*"

1. *El Amor como principio metafísico*

En la "*Summa contra Gentiles*" el interrogante por el fundamento de la participación metafísica encuentra como respuesta una liberal elección amorosa de parte de Dios como Esse Subsistens. Esta tesis tiene carácter irreconducible y resulta la médula de la metafísica tomista.

No es un giro metafórico decir que Tomás de Aquino ha construido una *metafísica del amor,* en cuanto el amor resulta el *principio originario y originante.* Es en el Esse-Bonum-Volens donde se suelda la metafísica del esse intensivo y tiene su fundamento el ente-por-participación.[1]

Por ello, cuando al comienzo del libro III de la *SCG* el Aquinate quiere formular una decantada síntesis metafísica, que recoja los andariveles recorridos en los libros I y II para introducir los temas éticos, expresa la tesis del Amor como principio en un teorema que tiene carácter definitorio de su especulación.[2]

A propósito de nuestro tema, más adelante vuelve a consignar el principio: "Esse autem rerum ex divina voluntate profluxit...".[3]

Ahora bien, la causalidad universal extensivo-intensiva en la comunicación del esse funda la causalidad universal extensivo-intensiva en el régimen de las operaciones de los entes finitos.[4] La primera (causalidad in essendo) lo pone a Dios como *Primer Principio Eficiente Universal,* la segunda(causalidad in regendo) lo pone como *Fin Ultimo Universal y Rector Universal.*[5]

Como la primera, también la causalidad que gobierna los entes finitos hacia su fin procede del Amor: principio metafísico originario. "Gubernatio providentiae *ex amore divino* procedit, quo Deus res a Se creatas amat: in hoc enim praecipue consistit amor, quod amans amato bonum velit. Quanto ergo Deus aliqua magis amat, magis sub eius providentia cadunt".[6]

Dios por el mismo acto de Amor produce la disrupción metafísica y el orden de los entes finitos a Él como Bien Sumo. Al ser queridos los entes lo son en sí mismos (por ello son creados) como participantes del Bonum: ordenados a Él.

El amor creante al orientarse a los entes que elige no introduce una nueva habitudo real en el Esse porque los entes-término están precontenidos en el Esse-Bonum que es el único determinante real de sí mismo. Como precontenidos son presentados por la Inteligencia y así son amados en el mismo amor al Bien que los precontiene en la única autodeterminación del Esse-Intelligens-Volens Intensivo. Al amarlos les da realidad por participación trascendental en la disrupción metafísica.[7]

De este modo, la metafísica irreductibilidad, teoréticamente irreconducible, de la volición libre de los entes finitos que es el mismo único acto con el cual Dios se ama a Sí mismo, permanece como una distinción de razón en función del término creado.[8]

La voluntad divina ama y crea los entes porque los introduce en el Amor que Dios tiene a Sí mismo como Esse-Bonum; por ello concomitantemente con el esse participado la creatura recibe su ordenamiento al Fin último.[9]

2. *El sentido del ente*

La destinación del ente finito al Esse-Bonum, concomitante con su creación, no procede de una caprichosa decisión de la voluntad creante, sino que la única manera como puede ser querido el ente (bonum-per-participationem) por Dios es, precisamente, en cuanto participante de Sí mismo (Bonum-per-essentiam).

La situación metafísica misma del bonum-per-participationem lo orienta intrínsecamente al Bonum-per-essentiam.

Por ello todo ente apetece naturalmente a Dios como su Fin último[10]; no como destinado a proporcionarle algo, sino al revés, para recibir de Él su perfección propia.[11] Esta perfección consiste en el propio modo de asimilarse a Dios Bonum Subsistens.[12]

De manera que el sentido del ente, que procede del Amor y es ordenado a su Fin por ese Amor, es dirigirse apetitivamente a Dios como Bonum Subsistens.

En el caso del hombre, la asimilación a Dios se produce por el apetito específicamente humano que es el amor. De allí que *la ley divina,* en cuanto establece el orden para que el hombre adhiera a Dios, *posee como fin principal que el hombre ame a Dios.*[13]

En efecto, *la máxima adhesión del hombre a Dios se da por la voluntad* y no por la inteligencia: "Adhaesio autem quae est per intellectum, complectionem recipit per eam quae est voluntatis: quia per voluntatem homo quodammodo quiescit in eo quod intellectus apprehendit.[14]

El dinamismo de la persona por el cual se dirige a sí mismo

radica en la voluntad, su acto (el amor) mueve al hombre a su término. Por ello el Fin Ultimo se alcanza no por la pura inteligencia sino por el amor que lo fija al hombre en Dios, consiguiendo así su felicidad.[15]

De allí que podamos decir que *el sentido del hombre es el amor.* En efecto, el Amor originario y originante lo hace partícipe de su Amor introduciéndolo en él: al tender a Dios por amor el hombre se mueve hacia Dios del modo más perfecto y más semejante a Él mismo, se mueve participativamente en y por la dinámica por la cual Dios se ama a Sí Mismo y por la cual crea y gobierna todo.[16]

3. *El dinamismo de la persona*

Dentro del régimen universal (extensivo-intensivo) de la Providencia, no hay uniformidad sino diversidad, según la diferencia de las naturalezas. Es decir que según los distintos modos en que es participado el esse se da el orden y la conducción al Fin Ultimo.

Ya *Aristóteles* había señalado que la cualidad de bueno o malo se da principalmente en el animal dotado de albedrío.[17] En el comentario respectivo Tomás de Aquino se explayará en el mismo sentido que lo había hecho en la *SCG*: es distinto el régimen providente según que la creatura posea inteligencia o carezca de ella (sea ésta corruptible o incorruptible).[18]

Con toda precisión distinguirá más tarde, a propósito del *Liber De Causis* que propone la unicidad de la Causa Primera y la multiplicidad de los efectos (Prop. XXIV), entre la multiplicidad en el efecto de la causalidad in essendo y la correspondiente a la causalidad in regendo. La primera procede del mismo Esse Subsistens que como Causa Primera produce también la diversidad (las esencias); la segunda procede de los recipientes ya existentes diversos.[19]

El planteo de la diversidad de conducción originada en la diversidad esencial puesto al principio de la ética en la *SCG* (III,1) tiene como objetivo hacer emerger la peculiaridad específica del hombre: de su naturaleza se sigue su autoconducción al Fin.

El párrafo de apretada síntesis caracteriza a la creatura intelectual por contener la semejanza de Dios y representar su imagen: "Quaedam namque sic a Deo producta sunt ut, intellectum habentia, Eius similitudinem gerant et imaginem repraesentent".[20] Cinco años más tarde (según la cronología más probable) al introducir la I-II de la *Summa Theologiae* en el Prólogo consignará la misma definición antropológica remitiéndose a Juan Damasceno.[21]

La *naturaleza* del hombre hace que la relación con la providencia sea peculiar por cuanto la creatura racional posee el dominio de su acto, conduciéndose *libremente* en su obrar. Comparando el hombre y

las demás creaturas, puede decirse del primero que "actúa", en cambio de las segundas más bien que "son actuadas".[22]

Por su racionalidad el hombre adquiere una *dignidad de origen ético* que le viene de la dignidad de su Fin. En efecto, las operaciones específicas llegan a alcanzar al mismo Dios por el conocimiento y la voluntad: mientras las demás creaturas se ordenan a Dios de modo mediato según fines finitos (que se coronan en el hombre, su imagen y semejanza), el hombre alcanza a Dios mismo de modo que su inteligencia lo llega a tener como objeto, pero, sobre todo, *su voluntad puede optar por amarlo o no amarlo,* no ya a través de medios que a Él se ordenen sino directamente a Dios mismo.[23] El acto humano libre alcanza (pertingit) a Dios mismo, a Dios como tal.

De la naturaleza intelectual-libre se sigue que por el dominio que tiene sobre sus propios actos, el hombre sea no sólo *principio* agente de ellos como actor principal y no instrumental, sino también *fin* de sus propios actos. Mientras las demás creaturas son actuadas y sus operaciones están ordenadas a la creatura racional como a su fin, ésta actúa *por sí* y *para sí,* de modo que no se subordina existencialmente a ninguna otra.[24] De allí que el Aquinate pueda asumir reiteradamente una propuesta aristotélica y llamar a Dios y al hombre *"sui causa"* en razón de la libertad.[25]

Por cuanto solamente la creatura intelectual alcanza a Dios *en sí mismo,* conociéndolo y amándolo, se sigue una dignidad tal que sólo ella es *propuesta por sí misma* en todo el universo. Su ubicación emergente marca que las demás creaturas están existencialmente propuestas en función suya.[26] La creatura intelectual corona el orden de los entes finitos por su *mayor semejanza con Dios,* así emerge con *sentido propio* en el plan de la Providencia.[27]

Respecto a la naturaleza del alma humana, uno de los tratamientos más importantes lo hace Tomás de Aquino precisamente en la *SCG* donde sostiene que ella posee un *esse necesario* y no contingente como las demás creaturas no espirituales.[28] Por su incorruptibilidad resulta *sustancialmente inmutable,* excepto solamente según las elecciones ("Sunt etiam immutabiles, nisi solum secundum electionem").[29] Estas características revelan que la creatura espiritual es querida por Dios *por sí misma* y no en función de otra: de esta *quasi autonomía existencial* se sigue una *quasi autonomía operativa.* En cuanto "substantiae intellectuales gubernantur quasi propter se, alia vero propter ipsas", el sentido de las acciones humanas está en el mismo sujeto actor, en cambio lo infrahumano se ordena a él.

De tal manera que la conducción providencial y los bienes que la Providencia les da a los hombres no están ordenados a la utilidad de otra creatura sino de ellos mismos. Esta quasi autonomía no significa,

por cierto, que ulteriormente los hombres no se refieran a Dios y al orden del universo.[30]

4. *El valor de la persona*

De la peculiar quasi autonomía operativa resulta la *emergencia de la persona*, en cuanto al tener el carácter de principio y fin de sus actos, el sentido de éstos y la concomitante providencia divina tienen *como término* al individuo en su propia sustancia. "Sic igitur unumquodque a Deo ad suum actum ordinatur secundum quod divinae providentiae substat. Creatura autem rationalis divinae providentiae substat sicut secundum se gubernata et provisa, non solum propter speciem, ut aliae corruptibiles creaturae: quia individuum quod gubernatur solum propter speciem non gubernatur propter seipsum; creatura autem rationalis propter seipsam gubernatur (...). Sic igitur *solae rationales creaturae directionem a Deo ad suos actus accipiunt non solum propter speciem, sed secundum individuum*".[31]

La libertad evidencia el valor de la persona en su individualidad irreductible respecto a la especie: siendo ésta común, sus requerimientos son alcanzados por el dinamismo de la inclinación natural, no dependen de la singularidad de la decisión individual. Esta se ordena a la propia perfección del sujeto a la cual puede adecuarse en su concreta realidad.[32]

La singular realidad individual abre una potencialidad operativa que no está determinada por la inclinación natural en cuanto el requerimiento de la especie no desciende a lo singular. Ese ámbito operativo de las decisiones concretas donde se plasma la creatividad humana de la libertad (guiada por la prudencia) no queda ajeno a la Providencia extensivo-intensiva, de modo que *el hombre es dirigido por Dios a sus actos no sólo en orden a la especie sino también en orden al individuo.*[33]

La emergencia del individuo respecto a la especie tiene, pues, su raíz, desde el punto de vista del análisis ético, en la capacidad racional de *distinguir el bien y el mal en lo concreto,* valoración según la cual se *autoconduce* por la decisión voluntaria al *propio fin individual*: en ese acto personalísimo es también dirigido por Dios.[34]

Ahora bien, el hombre en su *acto personal* de autoconducción y de dominio de lo demás, *participa de la Providencia de Dios* ejerciendo una providencia a su medida (una providencia inferior). De manera que el acto personal que es el acto ético revela un nivel de participación del hombre que lo introduce en la misma Providencia divina.[35]

5. *El fin de las leyes*

Para esos actos personales, donde hay raciocinio y decisión, la dirección que Dios ejerce se cumple a través de *las leyes* que da al hombre, para que sirvan de principios según los cuales él se autodirige. Así la ley, como razón y regla del obrar, resulta el *medio formal de participación del hombre en la providencia de Dios.*[36] Por la ley originada en Dios, conocida y querida por el hombre que la acepta como razón de su obra, la persona llega a Dios, su Fin Ultimo: conducido por Él, que lo introdujo en su dinamismo interior participativamente.

El efecto de la ley como principio formal *se da en la voluntad del hombre* que la acepta; la asimila y la voluntad es especificada como buena y así *el hombre se hace "bueno".*

"Finis cuiuslibet legis, et praecipue divinae, est homines facere bonos. Homo autem dicitur bonus ex eo quod habet voluntatem bonam, per quam reducit quicquid boni in ipso est. Voluntas autem est bona ex eo quod vult bonum: et praecipue maximum bonum, quod est finis. Quanto igitur huiusmodi bonum magis voluntas vult, tanto magis homo est bonus".[37]

Porque aquellos bienes interiores, que proceden de la voluntad y de la acción del hombre, son los más propios de él porque son los que lo hacen "bueno" es que *el amor providente de Dios a lo que principalmente atiende es a los movimientos de la voluntad y a las elecciones humanas* con la finalidad de que lo amen a Él.[38]

En efecto, porque el amor providente quiere el bien para el amado, y lo que más hace "bueno" al hombre es el amor al Bien Sumo ("amor Summi Boni, scilicet Dei, maxime facit bonos, et est maxime intentum in divina lege")[39], *la ley divina que el hombre recibe tiene sentido en él:* desde los primeros principios universalmente conocidos[40], *la ley sirve al designio de la participación emergente del hombre en el dinamismo originado por el amor de Dios.*

NOTAS

[1] Para este respecto cfr. nuestra obra *El amor fundamento de la participación metafísica. Hermenéutica de la "Summa contra Gentiles"*, Pontificia Universitas Lateranensis, Roma 1985.

[2] "Unum esse primum entium, totius esse perfectionem plenam possidens, quod Deus dicimus, in superioribus est ostensum, qui *ex sui perfectionis abundantia omnibus existentibus esse largitur,* ut non solum primum entium, sed et principium omnium esse comprobetur. *Esse autem aliis tribuit non necessitate naturae, sed secundum, suae arbitrium voluntatis,* ut ex superioribus est manifestum" (*op. cit. III, 1-*, ed. Pera, n.1862). El

principio también se encuentra en su correspondiente de la *Summa Theologiae* (I-II prologus).

[3] *SCG*, III,112 (ed. Pera, n.2862).

[4] "Necesse est igitur ut Deus, qui est in se universaliter perfectus et omnibus entibus ex sua potestate esse largitur, *omnium rector existat*, a nullo utique directus: nec est aliquid quod *ab eius regimine* excusetur, sicut nec est aliquid quod ab ipso Esse non sortiatur. Est igitur, sicut perfectus in essendo et causando, ita etiam et *in regendo*, perfectus (*SCG*, III,1 n.1864).

[5] Cfr. *SCG*, III,1 (n.1867).

[6] *Ibidem*, III,90 (n.2657) la noción de amor aquí usada responde a la noción aristotélica de *Retórica*, II,4 (1380 b 35-36).

[7] Cfr. *SCG*, I,82 (n.699).

[8] Cfr. *SCG*, I,82 (n.700).

[9] "Eorum autem quae per voluntatem producuntur agentis, unumquodque ab agente in finem aliquem ordinatur: bonum enim et finis est obiectum proprium voluntatis, unde necesse est ut quae ex voluntate procedunt, ad finem aliquem ordinentur. Finem autem ultimum unaquaeque res per suam consequitur actionem, quam oportet in finem dirigi ab eo qui principia rebus dedit per quae agunt (III, I, n.1863).

[10] Cfr. *SCG*, III,17 pasism.

[11] Cfr. *SCG*, III,18 (n.2003).

[12] Cfr. *SCG*, III, 19-20 passim.

[13] "Quia vero intentio divinae legis ad hoc principaliter est ut homo Deo adhaereat, homo autem potissime adhaeret Deo per amorem: necesse est quod intentio divinae legis principaliter ordinetur ad amandum" (*SCG*, III, 116, n.2888).

[14] *SCG*, III,116 (n.2889).

[15] Cfr. *SCG*, III,115 (n.2884). Un tema que no abordamos aquí es la cuestión de en qué la felicidad humana consiste; queda por analizar la armonía de este texto con los que al poner la *felicidad* en un acto de la inteligencia (la contemplación) rechazan el acto de voluntad, cfr. III,26 y III,37. También hay que armonizar el *reposo* de la voluntad (III,116, n.2889) con el reposo de la inteligencia (III,25, n.2065).

[16] Cfr. *SCG*, III, 116 (n.2892).

[17] Cfr. *Metafísica*, V,15 (1020 b 21-25).

[18] Cfr. *SCG*, III,1 (n.1865). Vid el paralelo en *S.Th.*, I, II q.1 a.2.

[19] Cfr. *In librum De Causis expositio*, Prop.XXIV, lect.24 (ed. Pera, n.399).

[20] *SCG*, III,1 (n.1865 a).

[21] "Quia sicut Damascenus dicit homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum..." (*S. Theol.*, I-II prologus). La remisión a Juan Damasceno corresponde a *"De fide orthodoxa"*, Lib. II, cap.12 (PG 94, 920).

[22] Cfr. *SCG*, III,111 (n.2855 a-b).

[23] Cfr. *SCG*, III,111 (n.2855 c); III,90 (n.2656). Mientras el primer motivo de peculiaridad (la libertad) aparece en *In I Sent.*, dist.39 q.2a 2; *S. Theol.*, I q.22, a.2 ad 5 y q.103 a.5 ad 2; *De Veritate*, q.5 a 5, el segundo

(Dios como objeto de la voluntad) sólo es desarrollado en *SCG*. Salvo la indirecta remisión en *Comp. Theol.* CXLIII, donde en este contexto explícitamente señala que el objeto (Dios) excede la facultad; este tema aparece en *SCG*, III,150 (n.3226, 3229).

[24] "Disponuntur igitur a Deo intellectuales creaturae quasi propter se procuratae, creaturae vero aliae quasi ad rationales creaturas ordinatae" (*SCG*,. III, 112, n.2856). Ver también n.2857.

[25] *SCG*, III,112, n.2857. La expresión aparece también en *SCG*, I,72 (n.624), I,88 (n.734); II,48 (n.1243); IV,22 (n.3588). El texto aristotélico base es *Metafísica*, I,2 (982 b 26), cfr. también la *Expositio*, lect.3 (ed Cathala, n.58). A este propósito recomendamos el artículo de J. de Finance, "Un texte curieux de Saint Thomas", in *Giornale di Metafisica* 8 (1953), 297-304.

[26] Cfr. *SCG*, III,112 (n.2858).

[27] Cfr. *Ibidem* (n.2859).

[28] Cfr. *SCG*, II,30 passim.

[29] *SCG*, III,111, n.2862. Adviértase que en *SCG*, III,91 pone mutabilidad no sólo en cuanto a la voluntad sino también en cuanto a la inteligencia (n.2664-2665 a.).

[30] Cfr. *SCG*, III,112 (n.2865).

[31] *SCG*, III,113 (n.2869).

[32] Cfr. *Ibidem* (n.2870).

[33] Cfr. *SCG*, III,90 (n.2657-2658).

[34] Cfr. *Ibidem* (n.2872).

[35] Cfr. *Ibidem* (n.2873).

[36] Cfr. *SCG*, III,114 (n.2876-2880).

[37] *SCG*, III,116 (n.2890).

[38] Cfr. *SCG*, 90 (n.2657-2658).

[39] *SCG*, III,116 (n.2890).

[40] Cfr. *SCG*, III,47 (n.2243 b.).

INDICE DE TEXTOS DE TOMAS DE AQUINO

A. *SUMMA CONTRA GENTILES*

Libro I

Capítulo	*página*
1	111, 320
2	31, 38, 215
4	34
9	31, 32, 100
11	87
12	108, 118
13	99, 102, 156, 218
14	102
15	119
18	78, 79, 91
19	230, 231
21	115
22	36, 47, 61, 63, 109, 112, 115, 117, 120
23	41, 89
25	34, 35, 38, 41, 63, 112, 113
26	70, 71, 72-74, 87, 113, 114, 151, 155, 193
28	39, 42, 57, 74, 104, 114, 214
29	148-149
32	57
34	57, 75, 150
37	200, 232, 241, 321-322
38	89, 200-201
40	116, 200, 208
41	77, 116
42	60, 106
43	42, 57, 60, 87, 104, 110, 116
44	112, 155-158, 230
45	112, 158
46	112, 159
47	112
48	159
49	162-164
50	36, 72, 149, 164-165
51	33, 166, 167
52	166
53	166
54	148, 166-167, 169-170, 176, 194
55	35
57	86
58	173
60	101
61	101, 174, 180
62	101, 177
63	147
64	179
65	147, 174-175
66	174-175, 180-184, 187
67	174
68	78, 143, 181
69	181-183, 186
70	33, 60, 150, 174
72	110, 199-205, 211
73	206, 218
74	207
75	149, 207-208, 320
76	208
77	208
78	208, 210, 217, 320
79	183, 211
80	229
81	33, 230, 232, 237, 321-322

Libro I (cont.)

Capítulo	*página*
82	233-237, 247-248, 325, 332
83	239, 322
84	38
85	239, 322
86	247, 325
87	248
88	110, 238, 254, 322
89	217
90	203, 218
91	212-217, 220, 243, 256
93	149, 246, 249, 324
98	112

Libro II

Capítulo	*página*
2	118
4	31, 32
5	43
7	60
8	60, 76
11	150, 234
12	201, 234, 235
13	234
14	234
15	33, 38, 76, 91, 92, 94, 96, 100, 125-126
16	60, 127-129, 137-141, 143, 146
17	60
18	63, 142
22	38, 148, 181
23	33, 195, 196, 237
24	248
25	38, 60
26	174
28	241-242, 245, 323
30	41, 115, 334
33	126
34	63
36	126
37	63, 126, 128, 130, 135, 146
41	221

Libro II (cont.)

Capítulo	*página*
42	176
44	247, 324
45	149, 176
46	246, 324
48	110
52	42, 47, 49-55, 106, 117
53	42, 58-59, 142, 148
54	36, 47, 62, 88, 139
60	60
68	86
77	36
83	38
84	194
87	95
91	86
94	36, 86
95	36, 61, 88
101	62

Libro III

Capítulo	*página*
1	43, 253, 255, 331-333
9	40
16	201
17	332
18	332
19	255, 332
20	36, 241, 255
24	170, 177, 226, 232, 241, 243, 246, 323
25	88, 149, 201, 320, 333
26	333
37	111, 333
41	320
47	336
49	86, 320
66	78, 95, 143, 177
68	104, 105
69	46, 149, 170, 177
72	36, 150
90	331, 334-336
91	334
97	86, 248
107	36, 201

Libro III (cont.)

Capítulo	*página*
111	334
112	110, 331, 334-335
113	335
114	336
115	333
116	332-333, 336
138	230
150	254, 334

Libro IV

Capítulo	*página*
1	84, 102, 145, 148, 254
7	148-149, 254
11	178, 230
13	165, 178
20	220, 243
21	186
22	110
48	143
52	122
83	36

B. *DE ENTE ET ESSENTIA*

Cap. I	41
Cap. IV	44

C. *IN LIBRUM BOETII DE TRINITATE EXPOSITIO*

Lect. II	33

D. *IN LIBRUM BOETII DE HEBDOMADIBUS EXPOSITIO*

Lect. II	45, 49, 57, 76

E. *IN LIBRUM DE CAUSIS EXPOSITIO*

VI	56, 57
IX	74
XVI	224
XVIII	114
XXIII	225
XXIV	333

F. *SUMMA THEOLOGIAE*

Pars I

Quaestio	*página*
1	110
3	74, 113, 116
5	242
6	200, 208
14	163, 174, 183, 197
15	132, 173
17	101
19	102, 233, 244, 248
20	211, 212, 215, 218
21	129
22	209, 334
23	256
34	173
44	79, 93, 117, 127, 132, 135, 147, 197
45	142, 147
46	132
55	168
82	230
93	42, 177
119	147

Pars I-II

Quaestio	*página*
prologus	333
1	333
8	215
22	102
27	201, 214
81	122
93	174

G. *QQ. DD. DE VERITATE*

1	34, 35, 129, 174
2	149, 163, 175, 183, 185, 186, 196, 197
3	162, 172, 174, 175, 178, 183, 185, 186
4	194
5	238, 334
6	248
8	45

G. *QQ. DD. DE VERITATE* (cont.)

20	143
21	35, 129, 200-201, 208, 232, 242
22	215
23	233
24	129
26	211
27	45
29	42

H. *QQ. DD. DE POTENTIA*

1	186
2	229, 321
3	91-92, 102, 117, 126, 129, 132, 134, 142-143, 150, 194, 244
5	148
7	113, 129, 142, 150
10	147, 230

I. *IN LIBROS SENTENTIARUM*

Libro I

Dist.	*página*
1	96, 132
2	44
6	230
8	44, 113
13	145
17	147
19	45
27	143
35	156, 162, 164, 168
37	44
38	44, 183, 197
39	334
48	44, 150

Libro II

Dist.	*página*
prologus	242
1	79, 129, 243
3	47
5	148
18	145, 231
33	147

Libro III

32	212, 215
34	110

J. *Q. DE MALO*

16	183

K. *DE SPIRIT. CREATURIS*

a.1	47, 139, 148

L. *DE SUBST. SEPARATIS*

cap. 9	126, 133, 134

M. *QQ. QUODLIBETALES*

8	175

N. *IN L.B.D. DE DIVINIS NOMINIBUS*

2	116, 147
4	201, 225, 231, 238, 240, 244, 255
5	42, 113, 213-215
7	102, 164
9	149

O. *IN L. METAPHYSICORUM*

1	204, 220-221, 240-241
2	93, 126
3	117
4	41
5	39, 40-41, 101, 230
12	126-127, 163, 222-223, 231

P. *IN L. PHYSICORUM*

7	139
8	61, 133

Q. *IN DE COELO ET MUNDO*

1 133
2 70, 126

R. *OTRAS OBRAS*

CompendiumTheologiae 148
In PsalmumVIII 102
Super Iohannis Evangelium
prologus 118
1 169
6 256
8 118
12 118
De articulis fidei 132

acto, primacía 52-54, 60, 68-70, 85, 96, 112, 115, 131, 140s., 227, 237, 242ss.; noción tomista 58s., 88s., 93, 141-143, 148, 156.
Agustín, 44, 70, 75, 108, 115-117, 132, 135s., 168ss., 172, 197s., 228, 230, 242-244, 249, 256.
amor, 201-203, 212-216, 229-232, 253ss.; filosofía del 23s., 212-228, 231ss.; principio 155s., 161s., 203-205, 206-211, 219-228, 231-257, 320ss., 331ss.
analogía, 42, 59, 75, 91-93, 97, 106, 146, 150, 192, 208, 236.
Aristóteles, 33-34, 40-41, 43, 58, 66-69, 71, 75, 77ss., 86-88, 92-93, 96, 97-101, 104, 108s., 111, 112-113, 116, 118, 126-128, 131-136, 138s., 142, 146, 155ss., 159ss., 162, 165, 166ss., 175, 177s., 180, 200, 209, 220-223, 227, 230, 233, 237, 240, 242, 246, 249, 233.
Averroes, 135s., 159ss., 164, 209.
Avicena, 33, 41, 44, 46, 52, 70, 94-96, 103, 111, 115, 119, 134, 135, 159-161, 163, 175ss., 226-228, 231, 233, 242, 246-249, 319.
bíblico, 38, 47, 70, 73, 77ss., 108, 115-118, 135s., 143, 145, 157, 167s., 197, 223, 226, 242, 249.
bien; 199-203, 208-211, 212, 218, 223ss., 231-239, 240-249, 319ss.
Boecio, 33, 45, 47, 56, 76, 118-122, 168ss., 176.
causalidad, 51-52, 65ss., 75-79, 83, 90-96, 98-99, 103-107, 110, 125ss., 137ss., 148, 156ss., 162, 175, 186, 198, 204, 210, 219ss., 221, 224-228, 231, 232, 238, 240-244, 248-249, 319ss., 331ss.
conocimiento, 36, 56, 63, 66, 87s., 101, 106, 108, 111, 112, 147, 156ss., 162, 173ss., 178, 180ss., 184-187, 198, 202s., 317ss.
contingente, 95-96, 119, 319.
continuidad metafísica, 59, 62-70, 75-79, 85-89, 94ss., 144-147, 150s., 176, 201s., 213-216.
conversio ad phantasmata, 36.
creación, 127-143, 144-147, 148, 177, 194s., 216-218, 223, 236, 241, 319ss.
diferencia metafísica, 58-61, 71-75, 105s., 109, 146s., 148, 191ss., 237.
Dios, 48-55, 84, 106, 108-117, 131, 138, 145-151, 155ss., 161; conocimiento 158-198, 236-239; fundante 191-195, 197, 237, 241-257, 319ss.; voluntad 196-211, 229-239.
disrupción, 147, 151, 155ss., 176, 178, 185, 197, 203-205, 218, 223, 234, 237, 244ss., 253-257, 320ss.
distinción real, valor, 43; historia 43-45; doctrina 46-55, 148ss., 167.
ente, noción 33-37, 40, 51, 69, 125-136, 141-143, 146, 174-178, 182, 183-185, 206-213, 218, 234-235, 237ss., 253-257; clasificación 36, 61, 68; principio 38, 109, 137ss.; sinteticidad 41-45, 56-61, 72, 84, 143, 146, 150s., 184, 194ss., 237ss., 322.
esencia, 60, 63, 89, 103, 132, 135, 137s., 142s., 148-151, 182, 186s., 192ss., 213.
esencialismo, 40-44, 60, 110, 112, 135, 186, 193, 319.
esse, noción 38-42, 72-75, 104, 111, 114, 120, 148-151, 183-187; acto 52-55, 57-59, 77, 88s., 93ss., 111, 112, 118, 120, 128ss., 141-143, 146, 148, 182, 192, 200; conocimiento del 57.
existencia, 41, 55, 60, 107, 110, 182, 187, 192, 196, 319.

extrinsecismo, 51s., 94-96, 107, 115, 119, 319.
fe y razón, 31-33, 108, 115-118, 143, 168s., 249.
fin, 156s., 161s., 204s., 209-211, 212, 218, 232ss., 240-244, 321ss., 331ss.
Filón de Alejandría, 135, 167ss., 223.
grados de perfección, 77, 84-86, 92, 99-102, 148ss., 164, 167, 173ss., 176ss., 255.
hilemorfismo universal, 44, 46-47, 55, 85, 132, 137-140.
hombre, 331ss.
identidad, 48, 73s., 85ss., 148ss., 164, 172ss., 178, 191ss., 237; esencia-esse 108-117, 138, 150s., 166ss., 178, 234-236.
inmanencia extrínseca, 61, 75, 94ss., 104-107, 129, 142, 144ss., 148-151, 192ss., 207ss., 254.
intensivo, 34-37, 42, 51, 104-107, 113-115, 125-136, 139ss., 144, 146, 150, 156, 162-165, 170, 175ss., 181s., 192, 200, 205, 206-211, 216-225ss., 230-239, 240-244, 245, 320ss., 335ss.
Leibniz, 317-321.
libertad, 110, 204, 226-239, 240-249, 319ss., 333ss.
Maimónides, 136, 159, 209.
mal, 39-41, 108, 222.
mediación trascendental, 142, 144ss., 150s., 214, 222.
metafísica, 23s., 33-37, 64ss., 70, 79, 83, 87-89, 102, 106, 108-109, 125-136, 146, 151, 173, 179, 185ss., 191ss., 196, 253ss., 317ss.
método, 85, 87-89, 102, 106-107, 108, 110, 125, 135, 319ss.
monismo, 71-75, 191-195, 320.
nada, 33, 38, 60, 64, 66, 79, 108, 125, 130, 144-146, 181, 318.
necesario, 95-96, 106, 191, 195-198, 208s., 223-228, 229-232, 238s., 242-249, 319ss., 334ss.
neoplatonismo, 42, 70, 75, 94ss., 109, 113, 116, 118, 121s., 134, 135-136, 156s., 162, 167s, 222s., 240.
Parménides, 21, 64, 69, 71, 104, 111, 112, 146, 191, 219ss., 227, 242, 243, 249.
participación, noción 45, 56ss.; predicamental 49, 76, 92, 122, 128, 130ss., 137s., 146, 176, 225; trascendental 52, 54-61, 75ss., 92-96, 104-107, 127ss., 137ss., 146, 151, 157, 176ss., 216, 243, 335, evidencia de la, 56.
patrística, 44, 47, 70, 77, 116-119, 158, 198, 241, 249.
Platón, 64-66, 71, 75, 79, 92-93, 97, 104, 106, 108, 111, 113, 115, 116, 121, 130, 136, 155ss., 166ss., 175ss., 220-225, 228, 240, 242, 249.
Plotino, 135, 167s., 193, 223s., 226-228, 238.
pluralidad, 64, 67, 72, 84-89, 90, 102, 131, 145, 148, 167, 172ss., 176, 191-195, 221, 223, 231.
posible, 60, 64, 164s., 166ss., 179-187, 194, 197, 235, 236ss., 247, 255, 320ss.
presocráticos, 125-126, 132-133, 134, 146, 191, 209, 219ss., 221, 229, 240.
principios, 38, 131-133, 148, 176, 181; de razón suficiente 110, 317ss.
privación, 39-41, 101-102, 240ss.
Proclo, 38, 70, 77, 95-96, 111, 113-114, 129-130, 134, 135, 192ss., 224-226, 240, 233.
Pseudo-Dionisio, 38-39, 70, 86, 111, 113, 129, 135, 147, 158, 164, 170, 192ss., 213-216, 225-228, 231-233, 238, 240-244, 249, 321s.
Summa contra Gentiles, cuestiones textuales 29-33, 100-102.
unidad, del Esse 48-55, 84, 106, 115, 131, 145, 172, 215ss., 236, 239, 322; del esse común 62-70, 72, 104, 145ss., 212-216, 218, 236; del ente, 131, 201-203.
Uno, 64, 90-91, 95, 97-102, 115, 131ss., 176, 177, 191-195, 231; primacía, 79, 223ss.
verdad, 56, 63, 99-102, 194s., 202, 254, 317.

INDICE GENERAL

Prólogo 9
Presentazione 11
INTRODUCCION 23

Primera parte

LA ESTRUCTURA DE LO REAL
(estática)

I. LA METAFISICA DE LA S.C.G. 29
1. Cuestiones preliminares 29
2. Ubicación epistemológica de la S.C.G. 31
3. La vía metafísica 33

II. LA ANALITICA DEL ENTE 38
1. La línea del esse 38
2. La composición de "quod est et esse" 43

III. LA DISTINCION ESENCIA-ESSE EN LA S.C.G. 46
1. La doctrina tomista de SCG 46
2. El primer argumento 47
3. El segundo argumento 49
4. El tercer argumento 49
5. El cuarto argumento 50
6. El quinto argumento 51
7. El argumento desaparecido 52
8. El sexto argumento 53
9. El séptimo argumento 54

IV. LA DETERMINACION DEL ENTE-POR-PARTICIPACION 56
1. La sinteticidad del ente finito 56

V. LA DIFERENCIA METAFISICA REAL 63
1. Unidad y diferencia de lo real 63

2. El contexto histórico 64

VI. LA CAUSALIDAD COMO CONTINUIDAD EN LA DIFERENCIA 71
1. Realismo tomista de la diferencia originaria 71
2. La continuidad en la diferencia 75

Segunda parte

DEL ENTE AL ESSE
(dinámica ascendente)

I. EL FUNDAMENTO DEL ENTE 83
1. Descenso y ascenso 83
2. El principio de continuidad 85

II. LA DIALECTICA ASCENDENTE 90
1. La causalidad universal 90
2. Participación y causalidad 94

III. LA CUARTA VIA 97
1. La reducción al Esse-Uno 97
2. El "maxime Ens" 99

IV. EL ESSE SEPARADO 103
1. El Esse Puro 103
2. Ejemplaridad y eficiencia 105

V. EL ESSE ES DIOS 108
1. La identidad Esencia-Esse 108
2. La noción tomista de Dios 112
3. El nombre de Dios 117
4. Peculiaridad teorética tomista 120

Tercera parte

DEL ESSE A LOS ENTES
(dinámica descendente)

I. LA ABALIEDAD EXTENSIVA E INTENSIVA 125
1. Los momentos del ente 125
2. Visión genético-histórica 130

3. La tercera etapa 134

II. LA CREACION 137
1. La causalidad universal 137
2. El término de la creación 141

III. LA ASIMILACION DEL ENTE AL ESSE 144
1. La disrupción metafísica 144
2. La "similitudo" 147

Cuarta parte

FUNDAMENTO INTELECTUAL
DE LA DISRUPCION METAFISICA

I. DIOS ES INTELIGENTE 155
1. Esse e Intelligere 155
2. El autoconocimiento 158
3. El conocimiento de las creaturas 162

II. MULTIPLICIDAD Y UNIDAD INTENSIVA 166
1. Las ideas divinas 166
2. El ejemplarismo 168

III. EL CONOCIMIENTO FUNDANTE 172
1. Ciencia y realidad 172
2. La idea y el ente 176

IV. LOS POSIBLES 179
1. La amplitud del conocimiento divino 179
2. La distinción de las ciencias divinas 182
3. El momento de la posibilidad 185

Quinta parte

EL AMOR FUNDAMENTO
DE LA PARTICIPACION METAFISICA

I. LA NOVEDAD DEL ENTE 191
1. El realismo de la disrupción 191
2. La no-naturalidad del ente 195

II. ESSE Y VOLUNTAD 199
1. La voluntad de Dios 199
2. El principio eficiente 203

III. CADA ENTE ES QUERIDO POR DIOS 206
1. Los términos de la voluntad divina 206
2. La volición universal intensiva 209

IV. EL AMOR DE DIOS 212
1. Unidad y amor 212
2. Gozo, don y deseo 216

V. LA HISTORIA DEL AMOR 219
1. El amor como principio 219
2. Bien y comunicación 223
3. La difusión descendente 225

VI. AMOR Y LIBERTAD 229
1. Necesidad y libertad en Dios 229
2. La no-naturalidad volitiva del ente 232
3. La elección intensiva 236

VII. EL MOTIVUM CREATIONIS 240
1. El motivo increado 240
2. Conformidad y liberalidad 244

CONCLUSION

LA IRRECONDUCIBILIDAD DEL AMOR ORIGINARIO 253

NOTAS

Primera parte 261
Segunda parte 277
Tercera parte 285
Cuarta parte 291
Quinta parte 297
Conclusión 306

BIBLIOGRAFIA 307

APENDICE I

PRINCIPIO DE RAZON O FUNDAMENTO DE AMOR 317
1. La crisis de la modernidad 317
2. La vieja senda desviada 318
3. El camino del Fundamento 319
4. El fundamento de Amor 321
5. El motivum creationis 322
6. La irreconducibilidad del Amor originario 325

NOTAS 326

APENDICE II

EMERGENCIA Y SENTIDO DEL HOMBRE EN LA REFLEXION ETICA DE LA *"SUMMA CONTRA GENTILES"*

1. El Amor como principio metafísico 331
2. El sentido del ente 332
3. El dinamismo de la persona 333
4. El valor de la persona 335
5. El fin de las leyes 336

NOTAS 336

Indice de textos 339

Indice de materias 344

"Un estudio *personal*, *original* e *importante* de metafísica tomista, que merece un extenso análisis y discusión... El libro es un bellísimo *tratado de metafísica tomista*, que trata de manera original desde el comienzo de nuestro conocimiento del ser, hasta el último límite de nuestro pensamiento sobre el Ser."

C. Vansteenkiste, *Rassegna di letteratura tomistica*

"*La obra* es totalmente innovadora por el tema y por el método, y está desarrollada con segura intuición especulativa y rigurosa disciplina científica. El proceder del autor es incisivo y persuasivo, y el lector se siente transportado por la audacia de sus propuestas."

Cornelio Fabro, *Presentación*

Julio Raúl Méndez es doctor en filosofía; realizó sus estudios en La Plata, Buenos Aires y Roma. También cumplió estudios jurídicos en Tucumán. Fue becario del Conicet en el Instituto Latinoamericano de Investigaciones comparadas de Oriente y Occidente (Buenos Aires 1979-1982) y en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Letrán (Roma 1982-1985). Es colaborador de revistas especializadas argentinas y extranjeras y disertante invitado de las universidades de Bonn y de Bamberg (Alemania Federal). Actualmente es catedrático en las universidades Católica y Nacional en Salta.